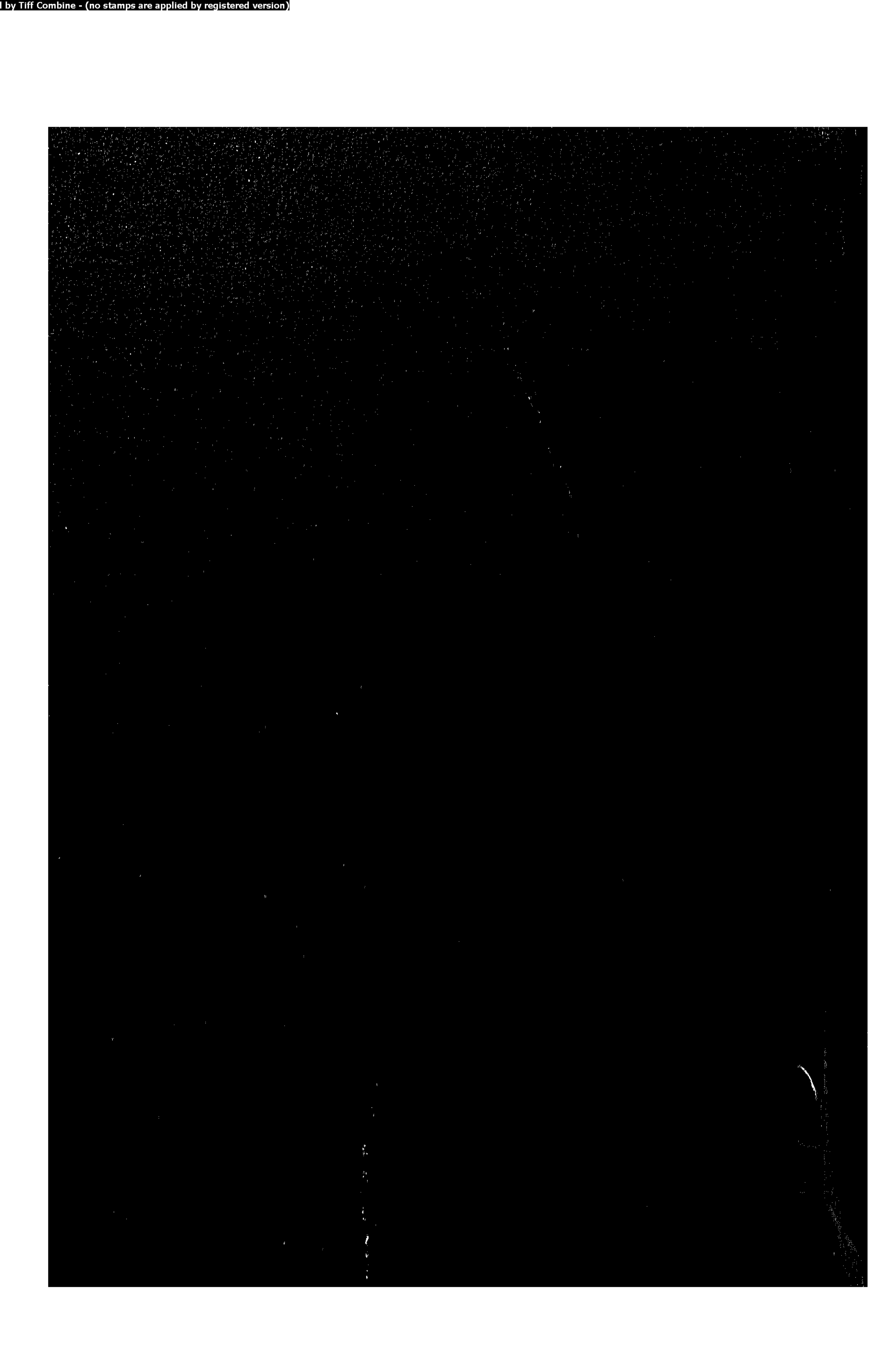






جماعة إحياء الفلسفة

فصوص الحكم

للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هجرية

والتعليقات عليه

بقلم

أبو العلا عفيفي

دكتور في الفلسفة من جامعة كمبردج وأستاذ الفلسفة بجامعة فاروق الأول

[١٣٦٥ هـ — ١٩٤٦ م]

ملتزم الطبع والنشر أصحاب
دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابي الحلبي وشركاه



الجزء الأول

تصدير

الفصوص ومذهب ابن عربي فيه

١ — مؤلفات ابن عربي

للشيخ أبي بكر محمد بن علي الملقب بمحيي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ ١٢٤٠ م من المؤلفات ما لا يكاد العقل يتصور صدوره عن مؤلف واحد لم ينفق كل لحظة من لحظات حياته في التأليف والتحرير، بل شغل شطراً غير قليل منها فيما يشتغل به الصوفية أنفسهم من ضروب العبادة والمجاهدة والمراقبة والمحاسبة . ولو قيس ابن عربي بغيره من كبار مؤلفي الإسلام المتفلسفين أمثال ابن سينا والغزالي لبذّهم جميعاً في ميدان التأليف من ناحية الكم والكيف على السواء . أما من ناحية الكم، فقد ألّف نحواً من مائتين وتسعة وثمانين كتاباً ورسالة على حد قوله في مذكرة كتبها عن نفسه سنة ٦٣٢ ؛ أو خمسمائة كتاب ورسالة على حد قول عبد الرحمن جامي صاحب كتاب نفحات الأنس ؛ أو أربعمائة كتاب كما يقول الشعراني في اليواقيت والجواهر . وقد وصفه بروكلمان (جـ ١ ص ٤٤١) بأنه مؤلف من أخصب المؤلفين عقلاً وأوسعهم خيالاً ؛ وذكر له نحواً من مائة وخمسين مؤلفاً لا تزال باقية بين مخطوط ومطبوع . ومهما يكن من التضارب بين الكتّاب في عدد مؤلفات ابن عربي وأحجامها، فليس هناك من شك في أن هذا الرجل كان من أغزر كتاب المسلمين

علماً وأوسعهم أفقاً وأدناهم إلى العبقرية والتجديد فى ميدان دخل فيه كثيرون غيره ، ولم يخرجوا منه بمثل ما خرج ، ولا بلغوا فيه الشأو الذى بلغ . ولا جدال فى أن مؤلفاته تربو على المائتين على أقل تقدير ، من بينها « الفتوحات المكية » ، تلك الموسوعة الصوفية العظيمة التى لم تلق بعد من العناية والدرس ما هى جديرة به ، ومنها تفسيره الكبير للقرآن الذى يقول فيه صاحب فوات الوفيات (ص ٣٠١ ـ ٢) إنه يبلغ خمسة وتسعين مجلدة ، ومنها : « فصوص الحكم » و« محاضرة الأبرار » ، و « إنشاء الدوائر » و « عقلة المستوفز » و « عنقاء مغرب » و « ترجمان الأشواق » وغيرها . وأما من ناحية الكيف ، فإن كتب ابن عربى جميعها ـ فيما أعلم ـ من واد واحد هو وادى التصوف الذى لزمه طول حياته وعاش فى جوه العملى والنظرى . فلم يخض فى الفلسفة والطب والرياضة والتصوف كما فعل ابن سينا ، ولم يشغل نفسه بعشا كل الفلاسفة والرد عليهم وعلى غيرهم من الملاحدة ، وبالتأليف فى أصول الفقه والمنطق والتصوف كما فعل الغزالى . وإنما كرّس جهده للكتابة فى التصوف فى شتى نواحيه ، مبتدئاً بالكتب ذات الموضوعات الخاصة أمثال « التدبيرات الإلهية » الذى وضعه فى المملكة الإنسانية والمقابلة بين الإنسان والعالم ؛ وكتاب « مواقع النجوم » الذى وضعه فى قواعد أهل الطريق ؛ ورسالة الخلوة التى وضعها فى نصح المريد وما يجب عليه فى خلوته ، و « عنقاء مغرب » الذى وضعه فى الولاية . ثم عقّب بالكتب المطوّلة الشاملة لنواحى التصوف النظرية والعملية ككتاب الفتوحات المكية الذى ألّفه بين سنة ٥٩٨ و سنة ٦٣٥ . فقد جمع فى هذا الكتاب أشتاتاً من المعارف تمثل الثقافة الإسلامية بأوسع معانيها ، وحشدها جميعها لخدمة العلم الأساسى الذى ندب نفسه للكتابة فيه ، وهو التصوف . وانتهى فى دور نضجه العقلى والروحى بتأليف

كتاب فصوص الحكم الذى يمثل خلاصة مذهب ظلّ يضطرب فى صدره نيفاً وأربعين عاماً ، وهو لا يجرؤ على الجهر به فى جملته ، ولا يخرجه فى صورة كاملة محكمة التأليف إلى أن صاغه آخر الأمر فى هذا الكتاب الذى طلع به على الناس فأذهلهم وأثار فى نفوسهم الحيرة والشك كما أثار الإعجاب والتقدير .

٢ — منزلة الفصوص وأثره

ولا مبالغة فى القول بأن كتاب « الفصوص » أعظم مؤلفات ابن عربى كلها قدراً وأعمقها غوراً وأبعدها أثراً فى تشكيل العقيدة الصوفية فى عصره وفى الأجيال التى تلته . فقد قرر مذهب وحدة الوجود فى صورته النهائية ووضع له مصطلحاً صوفيًّا كاملاً استمده من كل مصدر وسعه أن يستمد منه ، كالقرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة المشائية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة والغنوصية المسيحية، والرواقية وفلسفة فيلون اليهودى ، كما انتفع بمصطلحات الإسماعيلية الباطنية والقرامطة و إخوان الصفا ومتصوفة الإسلام المتقدمين عليه . ولكنه صبغ هذه المصطلحات جميعها بصبغته الخاصة وأعطى لكل منها معنى جديداً يتفق مع روح مذهبه العام فى وحدة الوجود ، فخلّف بذلك ثروة لفظية فى فلسفة التصوف كانت عدة متصوفة وحدة الوجود فى العالم الإسلامى عدة قرون ، وحولها حامت جميع المعانى التى طرقها كتابهم . وما من صوفى إسلامى أتى بعد ابن عربى ، شاعراً كان أم غير شاعر ، عربيًّا كان أم فارسيًّا أم تركيًّا ، إلا تأثر بمصطلحه ، ونطق عن وحى كلمه . ولست أذهب إلى أن هذا المصطلح الفلسفى الصوفى الكامل الذى وضع فيه المؤلف كتاباً خاصًّا ، موجود برمته فى الفصوص ، فإن فتوحاته المكية الذى هو أعظم موسوعة فى التصوف فى اللغة

العربية غنى حافل بهذه المصطلحات ، ولكن الفصوص حوى أمهاتها وأضفى عليها من الدقة العلمية والنضج الفكرى ما لا نجده فى كتاب آخر له . وإلى مصطلحات الفصوص خاصة يرجع فضل تأثير ابن عربى فيمن ترسّم خطاه فى الطريق الصوفى.

على أن أهميـــة الفصوص ليست قاصرة على مصطلحاته التى رددها الصوفية والشعراء من بعد ابن عربى ترديداً ، فإن للكتاب قيمة أخرى لا تقدر من ناحية مادته ، إذ فيه يعالج المؤلف مشكلته الكبرى ـ مشكلة وحدة الوجود ـ وما تفرع عنها من المسائل التى سلك فى استنباطها مسلكا كلاميًّا خاصًّا لا أجد له نظيراً فى مؤلف آخر من مؤلفاته ، وربط هـذه المسائل كلها ربطاً محكماً داخل دائرة مذهبه العام . فجاء كتابه خلاصة لمذهب فى الفلسفة الصوفية منسجم متسق الأجزاء ، وهو مذهب لا نكاد نظفر به كاملاً فى كتاب آخر له ، كما لا نظفر بمثله فى كتب غيره من الصوفية الذين سبقوه أو أتوا من بعده . وفى هـذه الناحية أيضاً ـ ناحية مادة الفصوص ـ كان دين متأخرى الصوفية لابن عربى عظيما . وليس ما خلفه شعراء الفرس من تراث شعرى صوفى رائع سوى صدى لتلك المعانى التى ابتكرها صاحب الفصوص وورثتها عنـه العبقرية الفارسية فأبدعت فى تصويرها وفى أساليب التعبير عنها . فاضت قلوب شعراء الفرس والترك بمعانى الوحـدة الوجودية الشاملة وبالحب الإلهى القاهر القائم عليه كل شىء . وقالوا إن الحق أصل كل موجود ، وإنه يتخلل العالم بأكمله فيضاً عن فيض ، وإنه الفاعل على الحقيقة لكل شىء فى كل شىء ، تصدر عنه الأشياء ، وتفيض عنـه الحركات ، يلبس فى كل آن صورة جديدة ـ بل ما لا نهاية له من الصور الجديدة ـ يخلعها عن نفسه إلى صور جديدة أخرى . وإن عالم الممكنات يخلق خلقاً جديداً فى كل لحظة ويفنى فى اللحظة التى تليها ، وان

كنا لا ندرك ذلك من أنفسنا ومن العالم الذى يحيط بنا لكثرة ما يتعاقب علينا وعلى العالم من صور الفناء والبقاء . ويصف شعراء الفرس والترك كيف أضاء الحق بنوره الأزلى جميع نواحى الوجود، وكيف أضاءت أسماؤه بالوجود أعيان الموجودات وهى فى حال عدمها الأزلى ، فعكست كل عين منها كمالات الأسماء كما تعكس المرايا صور المرئيات ؛ وكيف تجلت صفات الجلال الإلهى فى نار الجحيم وفى الشياطين وظهرت صفات الجمال فى الجنة والملائكة ، وكيف جمع الإنسان فى نفسه هذه الصفات جميعها فكان عالما صغيراً فيه كل ما فى العالم الأكبر من صفات الجمال والجلال .

هذه بعض المعانى التى تغنّى بها شعراء الفرس والترك من أصحاب وحدة الوجود وكلها من مذهب ابن عربى فى الصميم ومن بعض ما أودع فى كتابه الفصوص .

٣ — ابن عربى فيلسوف صوفى

ولكن ابن عربى وإن وهب بسطة فى الفكر والخيال ، وعمقا فى الحس الروحى ، يعوزه المنهج الفلسفى الدقيق والتحليل العلمى المنظم . فهو من غير شك فيلسوف صاحب مذهب ومؤسس مدرسة ، ولكنه فيلسوف آثر أن يهمل منهج العقل الذى هو منهج التحليل والتركيب ويأخذ بمنهج التصوير العاطفى والرمز والإشارة والاعتماد على أساليب الخيال فى التعبير . وربما كان له عذره فى كل ذلك ، لأنه — ككل صوفى — يعالج مسائل يستعصى على العقل غير المؤيد بالذوق أن يدركها . ويستعصى على اللغة غير الرمزية أن تفصح عن أسرارها . ومتى كان العقل وحده أداة صالحة للوصول إلى اليقين ، أو إلى الحقيقة التى تطمئن إليها النفس ؟ ومتى كانت اللغة وحدها صالحة للتعبير عن تلك الحقيقة بعد الوصول إليها ؟ فابن عربى فيلسوف

من غير شك من حيث إن له مذهباً فى طبيعة الوجود كسائر الفلاسفة ، ولكنه فيلسوف صوفى اصطنع أساليب الصوفية ورموزهم للتعبير عن فلسفته . وهذا سبب من أسباب التعقيد الذى نلمسه فى كل سطر من أسطر كتبه — لا سيما كتاب الفصوص : فإن القارئ لهذا الكتاب لا يكاد يظفر بالفكرة الفلسفية فيه حتى يجدها وقد غابت عن نظره تدريجا تحت ستار من الرمزية يغلق معناها إلى حين ، ثم تخرج من وراء هذا الستار مرة أخرى منصبة فى قالب شعرى صوفى يخاطب بها أصحاب الذوق والمواجيد لا أصحاب الفكر والنظر !. إن ابن عربى قد كتب كتبه تحت تأثير نوع من الوحى أو الإلهام ، فأنزل فى سطورها ما أُنزل به عليه لا ما قضى به منطق العقل ، ولهذا يجب أن ننظر إلى مذهبه فى جملته لا فى تفاصيله، ونستخلص هذه الجملة من بين أشتات التفاصيل التى لا يبدو فى ظاهرها انسجام ولا ترابط . ولم يكن الرجل واهما ولا مفتريا حينما قال فى فصوصه « ولا أُنزل فى هذا المسطور إلا ما ينزل به علىّ ، ولست بنبى ولا رسول ، ولكنى وارث ، ولآخرتى حارث » . فهو يعتقد عن يقين أن كتابه من إملاء رسول الله من غير زيادة ولا نقصان ، أملاه عليه فى رؤيا رآها فى دمشق سنة ٦٢٧ هـ ، وأنه لم يكن إلا مترجما لما كاشفه به النبى الذى هو منبع العلم الباطن ومصدر نور المعرفة . كما أنه لم يكن واهما ولا مخدوعا عن نفسه عندما سمى موسوعته الكبرى فى التصوف باسم « الفتوحات المكية » وسمى كتاباً آخر بالتنزلات الموصلية إلى غير ذلك مما يؤيد به دعواه أنه لا يصدر فى كتبه عن تفكير أوروية ، بل عن كشف وإلهام ، وأن ما نطق به فيها لم يكن إلا من « الفتوح » الذى يفتح الله به على الخاصة من عباده .

ولكنى على الرغم من كل هذا موقن بأن لتفكير ابن عربى نصيبا غير قليل

فى تشكيل مذهبه ، وإن كانت موجات الشعور الصوفى المباغته كثيراً ما قللت من حدة هذا التفكير وطغت عليه وأنزلته المنزله الثانية . ولهذا لا أرى من الصواب أن نصف مذهبه بأنه مذهب فلسفى بحت – إذا اعتبرنا التفكير والترابط المنطقى أخص صفات الفلسفة – ولا بأنه مذهب صوفى بحت ، إذا اعتبرنا الوجدان والكشف أخص مميزات التصوف . ولكنه مذهب فلسفى صوفى معاً ، جمع فيه بين وحدة التفكير وقوة الوجدان ، وحاول أن يوفق فيه بين قضايا العقل وأحوال الذوق والكشف . وربما انفرد « الفصوص » من بين كتبه بأنه أكمل صورة جَمَع فيها بين هاتين الناحيتين واستغلهما إلى أبعد مدى فى تأييد مذهبه فى وحدة الوجود . أما أن له مذهباً فلسفياً صوفياً فى طبيعة الوجود فهذا ما لاسبيل إلى إنكاره أو الشك فيه ، فإننا نلمس هذا المذهب فى كل صفحة من صفحات الفصوص كما نلمسه فى كتبه الأخرى لا سيما الفتوحات ، وكلما حاول أن يخفيه أو ينطق بغيره عاد إليه فأكده وارتفع به صوته أشد ما يكون وأعنف ما يكون . غير أننا لا نكاد نظفر بهذا المذهب كاملا فى أى كتاب من كتبه – وإن كان الفصوص أجمعها وأشملها من هذه الناحية – ولذا يجدر بالباحث عن هذا المذهب أن يجمع عناصره المبعثرة فى كل مكان ويؤلف بينها حتى يظهر له فى وحدته المتماسكة . وما أشبه ابن عربى فى هذا بفنان ألّف لحناً موسيقياً عظيما ثم بدا له أن يخفيه عن الناس فمزقه وبعثر نغماته بين نغمات ألحان أخرى . فاللحن الموسيقى العظيم هنالك لمن أراد أن يتكبد مئونة استخلاصه وجمعه من جديد ! وقد سجل ابن عربى على نفسه قصد إخفاء مذهبه والضن بأن يظهره كاملا فى أى كتاب من كتبه فى عبارة وردت فى الفتوحات (حـ ١ ص ٤٧ – ٤٨) حيث يقول بعد أن ذكر عقيدة العوام ثم أردفها بعقيدة

الخواص « وأما التصريح بعقيدة الخلاصة (أى عقيدة خلاصة الخاصة وهى مذهبه فى وحـدة الوجود) فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض ، لـكن جئت بها مبددة فى أبواب هذا الـكتاب (الذى هو الفتوحات) مستوفاة مبينة ، لـكنها كما ذكرنا متفرقة . فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها و يميزها من غيرها ، فإنها العلم الحق والقول الصدق ، وليس وراءها مرمى . و يستوى فيها البصير والأعمى ، تلحق الأباعد بالأدانى ، وتلحم الأسافل بالأعالى » .

٤ — أسلوبه فى الفصوص وغيره

يقول العلامة نيكولسون فى وصف أسلوب ابن عربى فى الفصوص : إنه يأخذ نصًّا من القرآن أو الحديث ويؤله بالطريقـة التى نعرفها فى كتابات فيلون اليهودى وأريجن الإسكندرى . ونظرياته فى هذا الـكتاب صعبة الفهم ، وأصعب من ذلك شرحها وتفسيرها ، لأن لغته اصطلاحية خاصة ، مجازية معقدة فى معظم الأحيان . وأى تفسير حرفى لها يفسد معناها ، ولـكننا إذا أهملنا اصطلاحاته استحال فهم كتابه واستحال الوصول إلى فـكرة واضحة عن معانيه ، و يمثل الـكتاب فى جملته نوعاً خاصاً من التصوف المدرسى العميق الغامض .

يستند كل فص من الفصوص السبعة والعشرين إلى طائفـة من الآيات القرآنيـة والأحاديث النبوية المتصلة بالـكلمة الخاصة (النبى) الذى تنسب حكمة الفص إليه . ويسرد المؤلف قصـة كل نبى كما وردت فى القرآن ، وكما يعرفها جمهور المسلمين عادة ، ولـكنه يتخذ من كل قصة مسرحاً ليمثل فيـه صاحب القصة الدور الخاص الذى يعهد إليه القيام به ، فإن الأنبياء على نحو ما صورهم فى الفصوص نماذج

وصور للإنسان الـكامل الذى يعرف الله حق معرفته ؛ فـكل منهم ينطق — أو ينطقه ابن عربى — بالمعرفة التى اختص بها ، فيقوم فى ذلك بشرح ناحية من نواحى مذهبه والدفاع عنه . فآدم مثلاً يفسر معنى الخلافة الإنسانيـة ويبين منزلته من الله والعالم ، وبأى معنى استحق الإنسان الخلافة عن الله ، وصدق عليه أنه الموجود الذى خلقه الله على صورته . وأيوب يمثل دور الإنسان الذى ابتلاه الله بعـذاب الحجاب — لا عذاب البدن — فهو يبحث جاهداً عن طريقة لازالة ألم الحجاب عن نفسه حتى يصل إلى برد شراب المعرفة الحقة . وداود وسليمان يتمثل فيهما نوعان من الخلافة : الخلافة الظاهرة التى هى خلافة الملك ويتبعها العلم الظاهر ، والخلافة الباطنة التى يتبعها العلم الباطن . ومحمد يمثل دور المدافع عن الفردية الثلاثيـة : أى التثليث الذى قام عليه كل شىء فى الوجود وهكذا . يعمد ابن عربى فى كل ذلك إلى تخريج المعانى التى يريدها من الآيات والأحاديث بطريقة خاصة فى التأويل . فإن كان فى ظاهر الآية ما يؤيد مذهبه — مهما كانت دلالتها على التشبيه والتجسيم — أخذ بها ، وإلا صرفها إلى غير معناها الظاهر . وهو مع هـذا لا يجيز تأويل المعتزلة للآيات الدالة على التشبيه ، بل يتهمهم بأنهم يحكمون العقل وحـده فى مسائل الإلهيات ويقولون بتنزيه الله تنزيها مطلقا ، وهذا فى نظره جهل بنصف الحقيقة ، إذ الحقيقة الـكاملة هى أن الله تعالى منزه مشبَّه معا. (راجع كلامه فى الفص الثانى والعشرين فى تفسير قوله تعالى وما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ ولَـكِنَّ اللهَ رَمَى) .

ولا تخلو طريقة تأويله للآيات من تعسف وشطط أحياناً لا سيما إذا عمد إلى الحيل اللفظية فى الوصول إلى المعانى التى يريدها كأن يقول فى الفص الأيوبى إن المراد بالشيطان فى قوله تعالى « إنى مسَّنِى الشيطانُ بنُصبٍ وعذابٍ » هو البعد ،

و إن ما شعر به أيوب لم يكن ألم المرض الذى ابتلاه الله به ، بل ألم عذاب الحجاب والجهل بالحقائق ، أو يقول فى الفص الموسوى إن المراد بقول فرعون « لئنِ اتخذْتَ إلهاً غيرى لأجْعَلَنَّكَ مِن المسْجُونين » لأجعلنك من المستورين لأن السين من أحرف الزوائد ، فإذا حـذفت من سجن بقيت « جن » ومعناها الوقاية والستر ، وفى قوله (فى الفص نفسه) « إن رسولـكم الذى أُرسل إليـكم لمجنون » معناه مستور عنه علم ما سألته عنه . وكقوله فى تفسير الآية « وقالوا لن نؤمنَ حتى نؤتى ما أوتىَ رُسُلُ اللهِ ، اللهُ أعلم حيث يَجْعَلُ رسالته » إن فى الإمكان أن نجعل « رسل الله » مبتدأ خبره الله (الثانيــه) فيـكون معنى الآية : وقالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى (أى الرسول) : رسل الله هم الله ، هو أعلم حيث يجعل رسالته !

وعماده فى كل ذلك أنه يتكلم بلسان الباطن ، الذى هو فى الحقيقة لسان مذهبه ، و يترك الظاهر الذى يعبر عن عقيدة العوام . فهو يقابل دائماً بين هذين اللسانين كما يقابل بين العقل و الذوق : العقل الذى هو لسان الظاهر ، والذوق الذى هو لسان الباطن .

ثم إنه يتمشى مع القرآن فى تسلسل آياته فى القصص، متبعاً طريقة التأويل التى أشرنا إليها : يخرج من القصـة ثم يعود إليها ثم يخرج منها ثم يعود إليها ، شارحاً ، معلقاً ، متفلسفاً ، شاطحاً أحيـاناً ، مستطرداً فى أغلب الأحيان . وكثيراً ما يكون استطراده لمناسبات لفظية بحته ، كما تكلم فى الفص المحمدى عن الطيب الوارد فى الحديث « حُبِّبَ إلى من دنياكم ثلاث النساء والطيب الخ » فجره ذلك إلى الإفاضة فى ذكر الطَّيِّب (ضد الخبيث) من الأفعال والأشياء : أى الحسن والقبيح منها ، ثم عرض لمشكلة الخير والشر وحقيقة الشر ومنزلته من الوجود العـام . وكما جره

الـكلام (فى نفس الفص) فى الصـلاة والمصلى إلى الـكلام فى المصلى والمجلّى ودرجات الناس فى قربهم من الله :

٥ — غموضه أسلوبه

المعروف عن الصوفية إطلاقا أنهم قوم لا يتـكلمون بلسان عموم الخلق ، ولا يخوضون فيما يخوض فيه الناس من مسائل علم الظاهر ، و إنما يتـكلمون بلسان الرمز والإشارة — إما ضنًّا بما يقولون على من ليسوا أهلا له ، و إما لأن لغة العموم لا تفى بالتعبير عن معانيهم وما يحسونه فى أذواقهم ومواجدهم . أما ما يرمزون إليه فحقائق العلم الباطن الذى يتلقونه وراثة عن النبى ، وهذه الحقائق لا يستقل بفهمها عقل ، ولا بالتعبير عنها لغة . وهذان الأمران وحدهما كافيان فى تفسير الصعوبات التى تعترض سبيل الباحث فى فهم معانى الصوفية ومراميهم . ولذا كان الحذر ألزم ما يلزم الناظر فى أقوالهم حين يحللها أو يؤولهـا أو يحكم عليها . فكثيرا ما زلت أقدام البـاحثين فى أساليب القوم فصرفوها إلى غير معانيها ، أو حمّلوها ما لا تحتمل ، أو أخذوا بظاهرها حيث لا يراد ذلك الظاهر . وهذه مسألة تنبه إليها القدماء وحذروا من الوقوع فيها ، بل نصحوا الناس — طلبا للسلامة ، وصونا للصوفية من أن يتجنى عليهم من ليس منهم ، أن يَكُفُّوا عن قراءة كتبهم أو يخوضوا فى أقوالهم . وقد تردد هذا النصح بوجه خاص فى النهى عن مطالعة كتب ابن عربى لما اشتهر به من غموض أساليبه واستغلاق معانيه — لا تزهيداً للناس فى قراءتها ، أو إنكاراً عليه فيما كتبه ، و إن حدث ذلك أحيانًا ، بل حرصاً على ألاّ يساء فهم مقصوده ، وحماية لعقيدة القارئين من أن تتسرب إليها شكوك هم فى غنى عنها ، بسبب قراءتهم لكلام رجل لا يفهمون أغراضه . والأمثلة على ذلك

كثيرة . ذكر المقّرى فى ترجمة محيي الدين قال : ذكر الشيخ عبد الله بن سعد اليافعى اليمنى أن بعض العارفين كان يقرأ عليه كلام الشيخ (ابن عربى) ويشرحه ، فلما حضرته الوفاة نهى عن مطالعته وقال إنكم لا تفهمون معانى كلامه » . وذكر الشعرانى فى اليواقيت والجواهر (ص ١٠) أن الشيخ عز الدين بن عبد السلام كان يقول « ما وقع إنكار من بعضهم على الشيخ (ابن عربى) إلا رفقاً بضعفاء الفقهاء الذين ليس لهم نصيب تام من أحوال الفقراء خوفاً أن يفهموا من كلام الشيخ أمراً لا يوافق الشرع فيضلوا . ولو أنهم صحبوا الفقراء لعرفوا مصطلحهم وأمنوا من مخالفة الشريعة » . وقال شيخ الإسلام سراج الدين البلقينى (شيخ سراج الدين المخزومى وهو أكبر المدافعين عن محيي الدين) « إياكم والإنكار على شيء من كلام الشيخ محيي الدين ، فإنه رحمه الله لما خاض فى بحار المعرفة وتحقيق الحقائق عبَّر فى أواخر عمره فى الفصوص والفتوحات والتنزلات الموصليه وفى غيرها بما لا يخفى على من هو فى درجته من أهل الإشارات ؛ ثم إنه جاء من بعده قوم عُمْى عن طريقه فغلَّطوه فى ذلك بل كفروه بتلك العبارات ولم يكن عندهم معرفة باصطلاحه ، ولا سألوا من يسلك بهم إلى إيضاحه ، وذلك أن كلام الشيخ رضى الله عنه تحته رموز وروابط و إشارات وضوابط ، وحذف إضافات هى فى علمه وعلم أمثاله معلومة ، وعند غيرهم من الجهال مجهولة » .

و إذا كان استعمال لغة الرموز والإشارات ، والتحدث بلسان الباطن من أسباب غموض لغة الصوفية بوجه عام ، فهى كذلك بوجه خاص فى لغة ابن عربى فإن غموض أسلوبه واستغلاق معانيه قد صارا مضرب المثل ، وأصبحا من الحقائق التى يعترف بها دارسو التصوف فى كل زمان . وليست الصعوبة فى فهمه راجعة إلى تعقيد فى مذهبه ، فإنه من أسهل المذاهب وأيسرها فهما ، و إنما ترجع إلى الأساليب

التى يعبر بها عن هذا المذهب والطرق الغريبة الملتوية التى يختارها لبسطه . وها أنذا أجمل الأسباب الأخرى التى أدت إلى تعقيد أسلوبه واستعصاء فهمه .

أولا : يغلب على ظنى أنه يتعمد تعقيد البسيط و إخفاء الظاهر لأغراض فى نفسه. فعباراته تحتمل فى أغلب الأحيان معنيين على الأقل ، أحدهما ظاهر وهو ما يشير به إلى ظاهر الشرع ، والثانى باطن وهو ما يشير به إلى مذهبه ؛ ولو أن من يعمِّق النظر فى معانيه و يدرك مراميه لا يسعه إلا القول بأن الناحية الثانية هى الهدف الذى يرمى إليه . أما ما يذكره مما له صلة بظاهر الشرع فإنما يقدمه إرضاء لأهل الظاهر من الفقهاء الذين يخشى أن يتهموه بالخروج والمروق . فهو يتخيل دائمًا وجود أعداء العلم الباطن — أو بعبارة أدق ، أعداء مذهبه — و يقنعهم بأساليبهم و يدعِّم أقواله بالآيات والأحاديث ، ثم يمضى فى تخريج مذهبه من نفس تلك الآيات والأحاديث ، فيحاول بذلك أن يعبر الهوة السحيقة التى تفصل بين ظاهر العقائد الإسلامية والنتائج المنطقية التى تلزم عن مذهب فلسفى فى وحدة الوجود .

ولست بحاجة إلى ذكر أمثلة على هذا النوع من التخريج والتوفيق ، فنى تعليقاتى على الفصوص فى الجزء الثانى من هذا الكتاب من الأمثلة ما فيه الكفاية . وقد كان ابن عربى يشعر دائمًا بهذه الثنائية فى أسلوبه ، كما كان دائمًا على استعداد لأن ينتقل بقارئه من لسان الظاهر إلى لسان الباطن أو العكس . سئل مرة عما يعنيه بقوله :

يا من يرانى ولا أراه كم ذا أراه ولا يرانى

مشيرًا بذلك إلى مذهبه فى وحدة الوجود وأنه يرى الحق متجليًا فى صور أعيان الممكنات ولا يراه الحق لأنه هو المتجلى فى صورته ، فأجاب من فوره .

يا من يراني مجرماً ولا أراه آخـذا
كم ذا أراه منعماً ولا يراني لائذا[١]

ومن أمثلة تأويل الظاهر بالباطن شرحه لكتابه المعروف بترجمان الأشواق الذى نظمه بلسان النسيب والغزل يكني بكل اسم فيه عن فتاة جميلة تعلق بها عند ما زار مكة سنة ٥٩٨ هـ، ويومىء إلى الواردات الإلهية والتنزلات الروحانية والمناسبات العلوية. وفى ذلك يقول:

كلُّ ما أذكره من طلل أو ربوع أو مغانٍ كلُّ ما
أو خليل أو رحيل أو رُبى أو رياض أو غياض أو حمى
أو نساء كاعبات نُهَّد طالعات كشموس أو دُمى
كلّ ما أذكره مما جرى ذكره أو مثله أن تفهما
صفة قدسـية علوية أعلمَتْ أن لصدق قدما
فاصرف الخاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتى تعلما[٢]

ثانيا: أنه يستعمل كثيراً من المصطلحات الفلسفية والكلامية على سبيل الترادف أو المجاز مع ألفاظ أخرى واردة فى القرآن والحديث فيحملها من المعانى ما يخرجها عن أصلها. «فالخير» الذى تكلم عنه أفلاطون و «الواحد» الذى تكلم عنه أفلوطين، والجوهر الذى تكلم عنه الأشاعرة، «والحق» «والله» كما يسميها المسلمون: كل هذه مستعملة عنده بمعنى واحد. كذلك يستعمل على سبيل الترادف كلمة «القلم» الواردة فى القرآن «وحقيقة الحقائق» الواردة فى فلسفة أرسطو،

---

(١) الفتوحات المكيه جـ ٢ ص ٦٤٦ : ونفح الطيب ص ٤٠٧ .

(٢) ذخائر الأعلاق فى شرح ترجمان الأشواق لابن عربى طبعة بيروت سنة ١٣١٢ هـ ص ٥

و « الحقيقة المحمدية » الواردة في كلام الصوفية . وقد يستعمل الكلمة الواحدة في أكثر من معنى كما هو الحال في كلمة « العين » و «الحقيقة» و «الماهية» و «الهوية».

ثالثا : أن قوة التفكير عنده خاضعة إلى حد كبير لقوة خياله ، لذلك تراه يلجأ إلى الأساليب الشعرية والتشبيهات والمجازات في إيضاح أدق المعاني الفلسفية في مذهبه. وهذه الأساليب على الرغم مما لها من القيمة في تقريب بعض المعاني المجردة إلى الذهن ، قد تضلل القارئ الذي يأخذ بجميع لوازم الاستعارات والتشبيهات ، وينسى أنها مجرد أساليب لفظية لإيضاح المعاني . ولابن عربي كل العذر في هذا ، فإن لغة المنطق قاصرة عن أن تعبر عن تلك المعاني الذوقية التي يدركها الصوفي في أحوال وجده ؛ فليس لديه إلا لغة الإشارة والرمز ، ولغة الخيال والعاطفة، يومئ بهما إيماء إلى تلك المعاني التي لا يدركها على حقيقتها إلا من ذاق مذاق القوم وجرب أحوالهم .

رابعا : أنه لا يلتزم الرمزية — على صعوبتها — التزاما مطردا . فإذا رمز بشيء في موضع ، عاد ورمز به هو نفسه إلى شيء آخر. فهو مثلا يستعمل « موسى » في أول الفص الموسوي رمزا على الروح الإلهي المتعين بالتعين السكاني ايشرح به فكرته عن قتل فرعون لأبناء بني إسرائيل ، ولكنه في مناقشته لقصة الخضر — في نفس الفص — يرمز بموسى إلى مجرد « الرسول » لتستقيم له المقابلة بين موسى الرسول والخضر الولي من جهة وبين علم الرسل (الذي هو علم أحكام الظاهر) وعلم الأولياء (الذي هو علم أحكام الباطن) من جهة أخرى .

خامسا : كثيرا ما يمزج الآيات القرآنية بعضها ببعض ويفسر بعضها ببعض حيث لا توجد علاقة ظاهرة بينها ، وذلك كما ورد في الفص الموسوي ، فإنه خلط الآية ٨٥ من سورة غافر ، بالآية ٩٨ من سورة يونس في قوله « فلم يك ينفعهم إيمانهم لما

رأوا بأسنا سـنة الله التى قد خلت فى عباده إلا قوم يونس » وكقوله فى الفص الموسوى أيضا « ربُّ المشرق والمغرب » ـ فجاء بما يظهر ويستر ، « وهو الظاهر والباطن » ـ وما بينهما ؛ وهو قوله « وهو بكل شىء عليم » . وفى هذا خلط بين آيتين الأولى « رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون » ، والثانية « وهو الظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم » والأمثلة على هذا النحو من الخلط كثيرة .

٦ — تعليقاتى على الفصوص

يرجع عهدى بدرس كتاب الفصوص إلى سنة ١٩٢٧ عندما اختار لى المرحوم الأستاذ نيكولسون المستشرق الإنجليزى المعروف محيى الدين بن عربى موضوعا لدراسة الدكتوراه بجامعة كمبردج . وكان الأستاذ قد قرأ الفصوص و بعض شروحه وكتب خلاصة عنه فى كتابه « دراسات فى التصوف الإسلامى » (Studies in Islamic Mysticism) ، وهمَّ بترجمته إلى اللغة الإنجليزية ، ولكنه عدل عن فكرته قائلا هذا كتاب يتعذر فهمه فى لغته مع كثرة الشروح عليه ، فكيف به إذا ترجم إلى لغة أخرى ؟ وفى اعتقادى أن هـذا السبب عينه هو علة إحجام جمهرة من فضلاء المستشرقين — غير نيكولسون — عن دراسة الفصوص والانتفاع به فيما كتبوه من بحوث قيمة عن ابن عربى ، وهى غير قليلة . فالأستاذ لويس ماسنيون الذى جرؤ على معالجة كتاب الطواسين للحلاج وحل رموزها ، لا يكاد يذكر الفصوص أو يشير إليـه فى دراساته الواسعة القيمة فى التصوف . وآسين بلاسيوس ، وهو من أكثر المستشرقين دراسة لابن عربى يقتصر على الفتوحات وغـيره فى كل ما يقوله عنه ؛ أما الفصوص فلا يدخل له فى حساب . ونيبرغ الذى كتب مقدمته البارعه فى صدر

نشرته لكتب ابن عربى الصغيرة ، لا يكاد يذكره . وفون كريمر الذى خطط معالم التصوف تخطيطا مفيدا وختم كتابه بفصل خاص عن ابن عربى ، اعتمد فيما كتبه على الفتوحات وكتب الشعرانى وأغفل الفصوص .

قبلت دعوة الأستاذ نيكولسون وأقبلت على قراءة كتب ابن عربى مبتدئا بالفصوص فقرأته مع شرح القاشانى عليه عدة مرات ، ولكن الله لم يفتح على بشىء ! فالكتاب عربى مبين ، وكل لفظ فيه إذا أخذته بمفرده مفهوم المعنى ، ولكن المعنى الإجمالى لكل جملة ، أو لكثير من الجمل ، ألغاز وأحاج لا تزداد مع الشرح إلا تعقيدا وإمعانا فى الغموض . ذهبت إلى الأستاذ أشكوه حالى ، وأذكره بأن هذه أول مرة استعصى علىّ فهم كتاب باللغة العربية إلى هذا الحد . فنصحنى بترك الفصوص والإقبال على كتب ابن عربى الأخرى ، فقرأت منها نيفا وعشرين كتابا ما بين مطبوع ومخطوط ، منها الفتوحات المكية . وهنا بدأت تنكشف لى معانى الشيخ ومراميه بعد ما أصبحت على إلف باصطلاحاته وأساليبه . فلما عدت إلى الفصوص وجدته مع صغر حجمه خلاصة مركزة لأمهات تلك المعانى ، ووَضَح لأول مرة ما كان منه مستغلقا ، وأصبح يسيرا علىّ فهم ما ألفيته بالأمس عسيرا .

مضت بعد عودتى من انجلترة سنين وأنا مشغول عن ابن عربى وفصوصه بدراسات أخرى فى التصوف وغيره من فروع الفلسفة الإسلامية ، ولكن عاودنى الشوق القديم إلى مجالسة الشيخ الأكبر وأقبلت مرة أخرى على الفصوص أعده للنشر والترجمة إلى اللغة الإنجليزية والتعليق . وهأنذا أتقدم لقراء اللغة العربية بنشرة محققة لمتن الكتاب مستخلصة من ثلاثة مخطوطات : اثنين منها بدار الكتب بالقاهرة

(وهما رقم ١٢٦ تصوف بتاريخ ١٠ جمادى الآخرة سنة ٨٣٩ هـ وهى التى رمزت إليها بحرف ا واتخذتها أساسا لنشرتى ، والثانية رقم ٣٣٣ بتاريخ ١٨ شعبان سنة ٩٢٧ هـ وهى التى رمزت إليها بحرف ب) . والثالثة نسخة ملك الأستاذ نيكولسون بتاريخ بيع الأول سنة ٧٨٨ هـ وهى التى رمزت إليها بحرف ن . وهذه أقرب الثلاثة إلى عصر المؤلف ولكنها أكثرها تحريفا . ووضعت على هذه النشرة تعليقاتى الخاصة التى يتألف منها الجزء الثانى من هذا المجلد ، وهى شروح للفقرات الرئيسية والجمل الصعبة الواردة فى النص — لا من الناحية اللفظية كما يفعل الشراح عادة ، ولا من ناحية كتاب الفصوص دون غيره من كتب المؤلف ، بل هى تعليقات أوحت بها دراستى الطويلة لابن عربى ومذهبه ، واستمددتها من كل ما قرأته له أو عنه ، ومن بعض أمهات الشروح الموضوعة على الفصوص . ولم أتجه فى هذه التعليقات اتجاها خاصا غير ما يمليه على وهمى لمذهب الشيخ ، تاركا أمر الحكم على عقيدته جانبا ، غير متأثر بمواقف الذين وقفوا منه موقف الدفاع أو موقف الاتهام ، فإن هذه النواحى أتفه من أن يعنى بها الباحثون عن الحقيقة ، الذين يدرسون مذاهب الفلسفة من حيث هى وينزلونها منزلتها من التاريخ الفكرى والروحى للجنس البشرى .

ولم يحظ كتاب من الكتب بمثل ما حظى به كتاب الفصوص من عناية الشراح والمفسرين ؛ فقد ذكر له صاحب كشف الظنون اثنين وعشرين شرحا ، وزادها الشيخ محمد رجب حلمى (أحد أحفاد الشيخ محيى الدين على حد قوله) إلى سبعة وثلاثين ما بين عربى وفارسى وتركى . وتتفاوت هذه الشروح تفاوتا عظيما

فى قيمتها ومدى فهم واضعيها لابن عربى ومذهبه ، كما تتفاوت فى النزعات الخاصة التى تأثر بها أصحابها . وأعظمها قدرا على الإطلاق شروح كمال الدين القاشانى (المتوفى سنة ٧٣٠ هـ) وصدر الدين القونوى (المتوفى سنة ٦٧١ هـ) وعبد الرحمن جامى (المتوفى سنة ٨٩٨ هـ) . وقد استعنت بهذه الشروح الثلاثة إلى حد كبير ، مستأنسا فى بعض الأحيان بشرحى بالى افندى (المتوفى سنة ٩٦٠ هـ) وعبد الغنى النابلسى (المتوفى سنة ١١٤٤ هـ) .

وأملى أن تلقى تعليقاتى هذه شيئا من الضوء ، لا على ما غمض من معانى الفصوص وحسب ، بل على مذهب ابن عربى فى جملته كما صوره فى الفصوص وفى غيره . وفيها — فيما اعتقد — جوهر مذهب المؤلف لمن يريد جمعه واستخلاصه ، ولكن حرصا على ألا يواجهها القارىء الذى لا عهد له بابن عربى ولا إلمام له بالمسائل الرئيسية التى شغل بها نفسه ، فيضطرب فهمه و يتشوش ذهنه ، آثرت أن أذكر فى هذا التصدير خلاصة عامة لمادة الفصوص ومذهب صاحبه .

٧ — تحليل لكتاب الفصوص ومذاهب ابن عربى

الفصوص كتاب فى الفلسفة الإلهية الممتزجة بالتصوف ، لا فى التصوف البحت . وغاية المؤلف فيه البحث فى طبيعة الوجود بوجه عام ، وصلة الوجود الممكن (العالم) بالوجود الواجب (الله) . وأخص ناحية فيه — كما تشهد بذلك عناوين فصوله — البحث فى الحقيقة الإلهية متجلية فى أكمل مظاهرها فى صور الأنبياء عليهم السلام ، فإن كل فص من فصوصه يدور حول « حقيقة » نبى من الأنبياء يسميها « كلمة »

فلان أو فلان ، وهى تمثل صفة من صفات الحق ، كصفة الألوهية فى الفص الآدمى ، والنفثية فى الفص الشيثى ، والسبوحية فى الفص النوحى ، والقدوسية فى الفص الإدريسى ، والحقية فى الفص الإسحاقى . والعلية فى الفص الإسماعيلى ، والفردية فى الفص المحمدى . فابن عربى لا يعرض فى هذا الكتاب لمسائل التصوف العملية أو النظرية ، ولا يعرض لمسائل فلسفية بحتة ، ولا لمسائل علم الفقه يحاول تفسيرها تفسيراً صوفياً على نحو ما فعل فى الفتوحات المكية وغيره من الكتب ، ولكنه يلخص مذهباً فى الفلسفة الصوفية هو أدق وأنضج ما فاض عن عقله وعاطفته الدينية معاً ، يقرر فيه قضية عامة فى طبيعة الوجود ثم يفرّع عنها كل ما يمكن تفريعه من المسائل المتصلة بالله والعالم والإنسان : وهذه هى ناحيته الفلسفية ، ويتلمس تأييد هذه الفلسفة بالذوق الصوفى والتجربة الشخصية : وهذه هى ناحيته الصوفية .

٨ — القضية الكبرى

والقضية الكبرى التى تعبر عن مذهبه ، وحولها تدور كل فلسفته الصوفية وتتفرع عنها كل قضية أخرى ، والتى ملكت عليه زمام تفكيره فصدر عنها وعاد إليها فى كل ما قاله وما أحس به ، هى أن الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها الا بالاعتبارات والنِّسَب والإضافات . وهى قديمة أزلية أبدية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التى تظهر فيها . فهى بحر الوجود الزاخر الذى لا ساحل له ، وليس الوجود المدرك المحسوس إلا أمواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه . فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هى « الحق » ، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسماؤها : أى من حيث ظهورها فى أعيان

الممكنات قلت هى « الخلق » أو العالم . فهى الحق والخلق ، والواحد والكثير ، والقديم والحادث ، والأول والآخر ، والظاهر والباطن وغير ذلك من المتناقضات التى يحلو المؤلف أن يكثر من تردادها . وهذا المذهب هو المذهب المعروف بوحدة الوجود . وقد قرره ابن عربى فى جرأة وصراحة فى غير ما موضع من الفصوص والفتوحات : من ذلك قوله : فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها :

فما نظرت عينى إلى غير وجهه ولا سمعت أذنى خلاف كلامه[(١)]

ولم يكن لمذهب وحدة الوجود وجود فى الإسلام فى صورته الكاملة قبل ابن عربى ؛ فهو الواضع الحقيقى لدعائمه والمؤسس لمدرسته ، والمفصل لمعانيه ومراميه ، والمصور له بتلك الصورة النهائية التى أخذ بها كل من تكلم فى هذا المذهب من المسلمين من بعده . ومن المبالغة التى لا مبرر لها أن نذهب إلى ما ذهب إليه ألفرد فون كريمر فى قوله إن التصوف الإسلامى قد تحول فى نهاية القرن الثالث الهجرى (يريد عصر أبى يزيد البسطامى والجنيد والحلاج) إلى حركة دينية انصبغت بصبغة وحدة الوجود التى تغلغلت فيه وأصبحت من مقوماته فى العصور التالية . ذلك أن الأقوال المأثورة عن أبى يزيد البسطامى والحلاج ، بل عن ابن الفارض المعاصر لابن عربى ، ليست فى نظرى دليلاً على اعتقادهم فى وحدة الوجود ، بل على أنهم كانوا رجالاً فنوا فى حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله فلم يشاهدوا فى الوجود غيره . وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود . وفرق بين فيض العاطفة وشطحات الجذب ، و بين نظرية فلسفية فى الإلهيات : أى فرق بين الحلاج الذى صاح فى

---

(١) الفتوحات : ج ٢ ص ٦٠٤ س ٥ من أسفل .

حالة من أحوال جذبه بقوله « أنا الحق » ، أو ابن الفارض الذى أفناه حبه لمحبوبه عن نفسه فلم يشعر إلا بالاتحاد التام به فقال :

متى حلت عن قولى « أنا هى » أو أقل   وحاشا لمثلى إنها فىَّ حلَّت[(١)]

أقول : فرق بين هذين الرجلين وبين ابن عربى الذى يقول فى صراحة لامواربة فيها ولا لبس ، معبراً لا عن وحدته هو بالذات الإلهية ولا عن فنائه فى محبوبه ، بل عن وحدة « الحق » والخلق :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا   وليس خلقاً بهذا الوجه فادكروا

جمِّع وفرِّق فإن العين واحدة   وهى الكثيرة لا تبقى ولا تذر[(٢)]

بل على افتراض أن « أنا الحق » التى نطق بها الحلاج لم تكن صرخة جذب ولا كلمة شطح ، وإنما كانت — كما يقول الأستاذ نيكولسون — تعبيراً عن نظرية كاملة فى ثنائية الطبيعة الإنسانية المؤلفة من اللاهوت والناسوت ، فإن أقصى ما يمكن أن نصف به هذه النظرية هو أنها نظرية فى الحلول لا فى الاتحاد ولا فى وحدة الوجود .

ولكن أى صورة من صور القول بوحدة الوجود يمثلها مذهب ابن عربى ؟ إنه لا شك ليس مذهباً مادياً يحصر الوجود فيما يتناوله الحس وتقع عليه التجربة ، ويعتبر الله اسماً على غير مسمى حقيق . على العكس هو مذهب روحى فى جملته وتفاصيله ، يحِلُّ الألوهية من الوجود المحل الأول ويعتبر الله الحقيقة الأزلية والوجود المطلق الواجب الذى هو أصل كل ما كان وما هو كائن أو سيكون . فإن نَسَبَ إلى

---

(١) التائية الكبرى ٢٧٧ ، ومعنى البيت : متى تحولت عن دعواى أنى أنا هى (أى المحبوبة) : حاشا لمثلى أن يقول إنها حلت فى ، وهو بهذا ينكر نظرية الحلول التى قال بها الحلاج .

(٢) الفص الإدريسى .

العالم وجودا فهو كوجود الظلال بالنسبة لأشخاصها وصور المرايا بالنسبة للمرئيات . أما العالم فى نفسه فليس إلا خيالا وحلماً يجب تأويله لنهم حقيقته . والوجود الحقيق هو وجود الله وحده . ولذا لم يحتج وجود الحق إلى دليل ، وكيف يصح الدليل فى حق من هو عين الدليل على نفسه ؛ بل كيف يصح الدليـل على وجود النور و به تظهر جميع الموجودات التى نحسها ؟ إنما خفى الحق لشدة ظهوره كالشمس تحتجب عن الناظر إليها لشـدة ما يبهر ضوؤها بصره . فمذهب ابن عربى إذن صريح فى الاعتراف بوجود الله ، ولـكنه الله الجـامع لـكل شيء فى نفسه ، الحاوى لـكل وجود ، الظاهر بصورة كل موجود . وغنى عن البيان أن هـذا التصوير للألوهية ليس التصوير الذى تصوَّر به الأديانُ الشخصيةَ الإلهية : أى الذات الإلهية المتصفة بصفات خاصة تميزها عن صفات الخلق . بل إن الصفة الوحيدة التى يرى ابن عربى انفراد الله بها هى صفة الوجوب الذاتى التى لا قَدَمَ لمخلوق فيها .

٩ — العلاقة بين الحق والخلق

وليس فى الفصوص فـكرة منظمة تشرح العـلاقة بين الحق والخلق ، الوحدة والـكثرة ، على نحو ما نجده فى فلسفة أفلوطين فى الفيوضات أو فلسفة عبد الـكريم الجيلى فى التنزلات ، فإن ابن عربى يفضل أن يشرح هذه المسألة الميتافيزيقية المعقدة بالالتجاء إلى التشبيه والتمثيل واستعمال ألفاظ المجـاز الغامضة مثل التجلى فى المرآة والتخلل والسريان فى الوجود والتأثير والتصرف وما إليهـا . فالحق وجود حقيق وهذا له فى ذاته ، ووجود إضافى وهو وجوده فى أعيان الممكنات . وهذا بالنسبة له كالظل الذى يمتد على سائر الموجودات فيعطيها وجودها باسم الله « الظاهر » . فالعالم

خالٍ إذا نظرت إليه من حيث عينه وباطنه وجوهره المقوِّم له (الفص اليوسفى) .
وهو نَفَس الرحمن الذى تفتحت فيه صور الوجود من أعلاه إلى أسفله ، إذ أن نفس الرحمن يحتوى صور جميع الموجودات بالقوة كما يحتوى نفس الإنسان بالقوة جميع ما يصدر عنه من حروف وكلمات .

ولكن الخلق (عالم الظاهر) فى تغير مستمر وتحول دائم ، أو قل هو على الدوام فى خلق جديد . أما الحق فهو على ما عليه كان منذ الأزل . ويتكلم ابن عربى عن خلق العالم ؛ ولكنه لا يقصد به إيجاد العالم من العدم ولا إحداثه فى زمان معين ؛ وإنما الخلق عنده هو ذلك التجلى الإلهى الدائم الذى لم يزل ولا يزال ، وظهور الحق فى كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور . وهذا الظهور مع كثرته ودوامه لا يتكرر أبداً ، لأن نسبة الذات الإلهية إلى كل صورة من صور الوجود غير نسبتها إلى الصور الأخرى . وتتفق هذه الفكرة فى ظاهرها مع نظرية الأشاعرة القائلين بأن العالم متشابه بالجوهر مختلف بالأعراض ، وأن العرض الواحد لا يبقى زمانين ، بل تختلف الأعراض على الجوهر الواحد فى كل لحظة . ولذا كانت الموجودات فى مذهبهم فى تغير مستمر مع بقاء جوهرها ثابتاً لا يتغير . وهذا مشابه لما يسميه ابن عربى بالخلق الجديد . ولكنه يخطئ الأشاعرة فى أنهم لم يقولوا إن الحق (الله) هو ذلك الجوهر وإن مجموعة الصور والنسب التى يسمونها الأعراض هى الخلق (العالم) ، بل راحوا يفترضون جواهر فرده فى ذلك الجوهر العام ، وهذه الجواهر بحسب تعريفهم مجموعة من الأعراض إلا أن لها وجوداً قائماً بنفسه من حيث إنها عين ذلك الجوهر القائم بنفسه ، ولكنها من حيث هى أعراض لا تقوم بنفسها ، فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه وهذا خلف (الفص الشعيبى) . الحق فى نظر ابن عربى هو روح الوجود وهو صورته الظاهرة ، وكل قول يشعر بالاثنينية يتنافى مع مذهبه .

١٠ — الذات الإلهية

يمكن النظر إلى الذات الإلهية من وجهين : الأول من حيث هى ذات بسيطة مجردة عن النسب والإضافات إلى الموجودات الخارجية . والثانى من حيث هى ذات متصفة بصفات . وهى من الوجه الأول منزهة عن صفات المحدثات وعن كل ما يربطها بالوجود الظاهر ؛ بل منزهة عن المعرفة ، فهى أشبة شيء « بالواحد » الذى قال به أفلوطين ، لا يمكن تصورها ولا التعبير عن حقيقتها ، وكل ما يمكن وصفها به سلوب محضة . كما أنها ليست من هـذا الوجه إلهاً على الحقيقة ، لأن الإله يقتضى المألوه ، أى يقتضى نسباً و إضافات إلى من هو مألوه له ، ولهذا يخطّئ ابن عربى الغزالىّ ومن يرى رأيه من الحكماء الذين يدّعون أن الله تعالى يُعْرَف من غير نظر فى العالم فيقول « نعم تُعْرَف ذات قديمة أزلية ، لا تعرف أنها إله حتى يُعْرَف المألوه ، فهو الدليل عليه (الفص الإبراهيمى) . ووجود الذات على الوجه الأول وجود مطلق ، ووجودها على الوجه الثانى وجود مقيد أو وجود نسبي ، لأنه وجود الحق متعيناً فى صور أعيان الممكنات ـ أو متعينا فى هذه النسب والإضافات المعبر عنها بالصفات . ومن هنا كانت الموجودات كلها صفات للحق : وفى هذا يقول ابن عربى: « فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن (أى المحدثات) ذلك الوصف » . ولكن الصفات عين الذات فى نظره ونظر المعتزلة من قبله ، فالحق عين الخلق ، أو عين الصفات الظاهرة فى مجالى الوجود ، وهى ليست شيئا زائدا على الذات ، بل هى نسب و إضافات اليها (الفص الزكرياوى) .

ويلزم من هذا أن علم الحق بذاته هو علمه بكل شيء في الوجود سواء في ذلك ما كان منه بالقوة وما كان بالفعل ؛ ولكن الحق يميز الأشياء عن نفسه من حيث هي موضوعات لعلمه ، وهذا لا يتعارض مع وحدة العلم والعالِم والمعلوم . وهو تمييز لا بد منه في طبيعة الوجود — أي طبيعة الوجود كما نعرفه .

١١ — العين واحدة مختلفة بالأحكام

والعين الوجودية واحدة ، ولكنها تختلف بالأحكام ، أي تختلف بالصور التي يحكم عليها بما يميز كل واحدة منها عن الأخرى . فالصلة بين الحق والخلق (الله والعالم) كالصلة بين الواحد العددي وما ظهر عنه من الأعداد . فكما أن الواحد العددي أوجد الأعداد كلها ففصلته وكثرته مع أحدية ذاته ، كذلك أوجد الواحد الحق الكثرة الوجودية المسماة بالعالم ففصلته وكثرته . وكما أن الواحد العددي هو عين الأعداد الظاهرة فيه ، كذلك الحق المنزه هو الخلق المشبَّه . وليس التمييز بين الخلق والخالق إلا بالاعتبار ، وإلا فالخلق هو الخالق ، والخالق هو الخلق لأن العين واحدة . ولكن من وجه آخر ليس الخلق حقا ولا الحق خلقا أي إذا نظرت إلى صورة الخلق دون عينه وجوهره . فأنت هو لا هو وهو أنت لا أنت : أي أنت هو على الحقيقة وبالعين ولست هو من حيث صورتك ومظهرك . ولهذا وُصِفَ الحق بالأضداد وعرف بها « قال أبو سعيد الخراز : وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته عن نفسه بأن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها » (الفص الإدريسي) . « هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، وهو عين ما ظهر وما بطن . ليس في الوجود من يراه غيره ، وليس في الوجود شيء باطن عنه . فهو الظاهر لنفسه

والباطن عن نفسه ، وهو المسمى بأسماء جميع المحدثات » (الفص الإدريسى) . فالأمر حيرة فى حيرة ، واحد فى كثرة ، وكثرة مردها إلى واحد ، وأضداد تجتمع فى حقيقة واحدة ، وحقيقة واحدة لا تُعرف إلا بقبولها الأضداد ! ولكن هذه حيرة الجهال . أما الواقفون على سر الحقيقة ، العارفون بوحدة الوجود فلهم حيرة أخرى ، هى حيرة الذين يرون الحق فى كل مجلى ويقرون به فى كل صورة ، فحيرتهم إنما هى فى تنقلهم الدائم مع الحق فى الصور .

١٢ — التنزيه والتشبيه

اقتضى هذا الموقف من ابن عربى أن ينظر إلى العين الوجودية الواحدة من وجهين وأن يصفها بصفتين، سمى الأولى تنزيها والأخرى تشبيها ولو أنه يغلب جانب التنزيه على جانب التشبيه أحيانا ويعكس الأمر أحيانا أخرى حسب مقتضيات أحواله . ففى موضع يبالغ فى التشبيه إلى حد يكاد يصطبغ معه مذهبه بصبغة مادية ، كقوله وهو (أى الحق) هو المسمى بأسماء جميع المحدثات ، وكقوله فى مناقشة نظرية الأشاعرة فى الجوهر والأعراض إن الحق ليس إلا ذلك الجوهر الذى تكلموا عنه ، وإن تجليات الحق فى مظاهر الوجود ليست سوى أعراض ذلك الجوهر وأحواله (الفص اللقمانى) . وفى موضع آخر يبالغ فى التنزيه إلى حد ترتفع معه كل مناسبة بين الحق والخلق كأن يقول : « إذ لا يصح أن يعرف من علم التوحيد إلا نفى مايوجد فى سواه سبحانه ، ولهذا قال: «ليس كمثله شيء» ، و«سبحان ربك رب العزة عما يصفون » . فالعلم بالسلب هو العلم بالله تعالى[1] . ولكن صفتى

---

(١) الفتوحات جـ ١ ص ١٢٠ س ١٠ .

التشبيه والتنزيه صفتان حقيقيتان للحق لا يمكن الاكتفاء بأحداها دون الأخرى لأن العقل وحده ـ وهو ما يعطى التنزيه ـ لا يمكنه أن يستقل بمعرفته ، والوهم وحده ـ وهو ما يعطى التشبيه ـ لا يصوره على حقيقته . وفى هذا يقول : « فإن العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه لا التشبيه ؛ وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلى كملت معرفته بالله فنزه فى موضع وشبه فى موضع ، ورأى سريان الحق بالوجود فى الصور الطبيعية والعنصرية ، وما بقيت له صورة إلا وترى عين الحق عينها . وهذه هى المعرفة التامة الكاملة التى جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله ، وحكمت أيضا بهذه المعرفة الأوهام كلها » . (الفص الإلياسى) .

١٣ — إله وحدة الوجود وإله الأديان

هكذا لم يستطع ابن عربى بعد أن قال بوحدة الوجود أن يدين بالإله الذى صوره الناس فى مختلف أنواع الصور فى معتقداتهم ، وخلعوا عليه ما شاءت عقولهم وقلوبهم أن يخلعوه من الصفات . فإن إله المعتقدات فى نظره من خلق الإنسان ، يتصوره كل معتقد بحسب استعداده وحظه من العلم والرقى الروحى . أما إله ابن عربى ـ بل إله متصوفة وحدة الوجود جميعا ـ فلا صورة تحصره ، ولا عقل يحده أو يقيده لأنه المعبود على الحقيقة فى كل ما يعبد ، المحبوب على الحقيقة فى كل ما يحب . إن العارف الكامل فى نظره هو من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه (الفص الهارونى) ؛ وكل من عبد غير هذا أو أحب غيره فقد جهل حقيقة ما عَبَدَ وما أَحَبَّ . يعبد المعتقد إلهه الخاص الذى خلقه فى معتقده ويجحد غيره من آلهة الاعتقادات ؛

ويثنى على الحق وما درى أنه يثنى على نفسه ، لأن إله المعتقد من صنعه ـ والثناء على الصنعة ثناء على الصانع . ولو عرف هذا المعتقد حقيقة الأمر ، وأن غيره ما عبد إلا الحق فى صورة خاصة من صور الاعتقاد ، أى لو عرف قول الجنيد وقد سئل عن الله فقال : « لون الماء لون الإناء » ـ لو عرف كل ذلك ما أنكر على غيره ما يعبده ، لأن ذلك الغير يظن ـ ولا يعلم ـ أن معبوده هو الله ، والله تعالى يقول : « أنا عند ظن عبدى بى » أى إننى لا أتجلى لعبــدى إلا فى صورة معتقده الخاص . وإله المعتقدات يسعه القلب لأنه محصور محدود ، أما الله من حيث هو فلا يسعه شيء ، لأنه عين كل شيء وعين ذاته ، ولا يقال فى الشيء إنه يسع ذاته أو لا يسعها .

فعلى الرغم من قوله بوحــدة الوجود وتصريحه بأن الحق والخلق حقيقة واحدة لا تمايز بينهما إلا فى وجوب الوجود الذى هو للحق خاصة ، يعبد ابن عربى ذلك الحق ويعشقه . ولــكن العبادة لها عنده معنى يختلف عما يفهم الناس منها عادة فى العرف الدينى . فالمعبود عنده هو الجوهر الأزلى القديم المقوم لجميع صور الوجود ، والعابد هو الصورة المتقومة بهــذا الجوهر . فــكل صورة من الصور ناطقة بألوهية الحق ، وكل معبود من المعبودات وجه من وجوهه . أيناما تولوا فثم وجه الله ، وأيناما تعبدوا فإنــكم لا تعبــدون سواه . قال تعالى: « وقضَى رَبُّكَ ألَّا تعبُدوا إلا إيّاه » . يقول ابن عربى : حكم وقدر أزلا أنــكم لا تعبدون غير الله مهما تــكن صور معبوداتــكم.

وأرقى أنواع العبادة وأحقها بهــذا الاسم فى نظره هو التحقق بالوحدة الذاتية بين العابد المعبود : أى التحقق ذوقا بأنك أنت هو وهو أنت : أنت هو من حيث صورتك ، ومن هنا كان لك الافتقار والإمكان ، بل العدم الذاتى . وهو أنت بالعين

والجوهر ، فإنه هو الذى يفيض عليك الوجود من وجوده . فالعبادة الحقة هى ما تحقق فيها الافتقار المطلق من جانب العبد ، والغنى المطلق من جانب الحق . والله وحده هو الغنى المفتقر إليه . بل إن الافتقار إلى الأسباب افتقار فى الحقيقة إلى الله وحده . يقول ابن عربى فى شرح قوله تعالى « يأيها الناس أنتم الفقراء إلى الله » : الفقراء هم الذين يفتقرون إلى كل شىء من حيث إن ذلك الشىء هو مسمى الله ، فإن الحقيقة تأبى أن يفتقر إلى غير الله . وقد أخبر الله أن الناس فقراء إلى الله على الإطلاق ، والفقر حاصل منهم ، فعلمنا أن الحق قد ظهر فى صورة كل ما يُفتقَر إليه[1] ثم استمعْ إليه وقد صاح فى أعماق قلبه صوت عاطفته الدينية التى لا تقل فى حرارتها وقوتها عن عاطفة أى مؤله متدين ، وهو يصف الحق معبوده ومعشوقه متحيرا فى كنهه ، مؤتنسا بقربه ، مستوحشا ببعده . قال على لسان العرش : «أُقسم بعليّ عزته وقوى قدرته لقد خلقنى ، وفى بحار أحديته غرّقنى ، وفى بيداء أبديته حيرنى : تارة يطلع من مطالع أبديته فينعشنى ، وتارة يدنينى من مواقف قربه فيؤنسنى ، وتارة يحتجب بحجاب عزته فيوحشنى ، وتارة يناجينى بمناجاة لطفه فيطربنى ، وتارة يواصلنى بكاسات حبه فيسكرنى . وكلما استعذبت من عربدة سكرى قال لسان أحديته: « لن ترانى » ؛ فذبت من هيبته فرقا ، وتمزقت من محبته قلقا ، وصعقت عند تجلى عظمته كما خر موسى صعقا . فلما أفقت من سكرة وجدى به ، قيل لى أيها العاشق : هذا جمال قد صناه ، وحسن قد حجبناه ، فلا ينظره إلا حبيب قد اصطفيناه[2] » .

هذا شعور بعيد عن متناول الماديين من أصحاب وحدة الوجود الذين يعتقدون

---

(١) الفتوحات ج ٢ ص ٢١ س ١٧

(٢) شجرة الكون ص ٢٧ .

أن الكثرة ومظاهر الكون هى كل ماله وجود وكل ماله حقيقة. ولكن ابن عربى لم يهبط إلى هذا المستوى، ولم يغفل جانب الألوهية أو جانب الروحية فى الوجود العام. بل على العكس غلّب جانب الحق على جانب الخلق فى الوحدة الوجودية حتى أصبح العالم مجرد ظل لا حقيقة له ولا وجود إلا بمقدار ما يفيض على الظل من صاحب الظل. وقد أنصف ابن تيمية، مع شدة إنكاره على ابن عربى، عندما قال: «إنه أقرب القائلين بوحدة الوجود إلى الإسلام وأحسن منهم كلاما فى مواضع كثيرة فإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر . . . ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات(١)».

١٤ — الإنسان والله

كان للحسين بن منصور الحلاج — أعظم من استشهد فى الطريق الصوفى فى أوائل القرن الرابع الهجرى — أكبر الأثر فى وضع أساس النظرية الفلسفية الصوفية التى عرفت عند ابن عربى وعبد الكريم الجيلى بنظرية الإنسان الكامل، وقدّر لها أن تلعب دورا هاما فى تاريخ التصوف الإسلامى منذ عهدها. فالحلاج أول من تنبه إلى المغزى الفلسفى الذى تضمنه الأثر اليهودى المشهور القائل بأن الله تعالى خلق آدم على صورته(٢)، أى على الصورة الإلهية، وبنى على هذا الأثر نظريته فى الحلول مفرّقا بين ناحيتين مختلفتين فى الطبيعة الإنسانية هما اللاهوت والناسوت. وهما فى نظره طبيعتان لا تتحدان أبدا، بل تمتزج إحداهما بالأخرى كما تمتزج الخمر بالماء.

---

(١) رسائل ابن تيمية طبعة المنار ج ١ ص ١٧٦

(٢) ينسب الصوفية هذا القول خطأً إلى النبى عليه السلام

وهكذا اعترف الحلاج لأول مرة فى تاريخ الإسلام بتلك الفكرة التى أحدثت فيما بعد انقلابا بعيد المدى فى الفلسفة الصوفية : أعنى فكرة تأليه الإنسان واعتباره نوعا خاصا من الخلق لايدانيه فى لاهوتيته نوع آخر .

أخذ ابن عربى هذه الفكرة الحلاجية ، ولكنه اعتبر اللاهوت والناسوت مجرد وجهين لا طبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة ، إذا نظرنا إلى صورتها الخارجية سميناها ناسوتا ، وإن نظرنا إلى باطنها وحقيقتها سميناها لاهوتا . فصفتا اللاهوت والناسوت بهذا المعنى صفتان متحققتان ، لا فى الإنسان وحده ، بل فى كل موجود من الموجودات ، مرادفتان لصفتى الباطن والظاهر أو لكلمتى الجوهر والعرض . والحق الذى يتجلى فى جميع صور الوجود يتجلى فى الإنسان فى أعلى صور الوجود وأكلها . ولذا ظهرت فيه هاتان الصفتان ظهورا لا يدانيه فيه موجود آخر . على هذا الأساس بنى ابن عربى نظريته فى الإنسان ومنزلته من الله والخلق .

فالإنسان أكمل مجالى الحق ، لأنه « المختصر الشريف » و « الكون الجامع » لجميع حقائق الوجود ومراتبه . هو العالم الأصغر الذى انعكست فى مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر ، أو كمالات الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية . ولذا استحق دون سائر الخلق أن تكون له الخلافة عن الله . ولما لم تقف الملائكة على حقيقة النشأة الإنسانية وما أودع الله فيها من أسرار أسمائه ــ لأنها ليس لها جمعية الإنسان ولا عموم خلقه ــ أبت السجود لآدم وأنكرت خلافته ، وقالت : «أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ؟ » ، ولم تعلم أن سفك الدماء والإفساد فى الأرض مظاهر لصفات الجلال الإلهى الذى لا وجود له فيها ، وأنها لم تسبح الله وتقدسه تسبيح آدم ولا تقديسه ، لأن كل موجود يسبح الله

ويقدسه بقدر ما يتجلى فيه من صفات الكمال الإلهى التى هى الصفات الوجودية لا فرق فى ذلك بين صفات الجمال وصفات الكمال ، ولا بين ما يسمى فى العرف أو فى الدين خيرا أو شرا ، طاعة أو معصية . فالإنسان الكامل إذن — وهو المرموز إليه بآدم — هو الجنس البشرى فى أعلى مراتبه لم تجتمع كمالات الوجود العقلى والروحى والمادى إلا فيه . والإنسان الكامل ، وإن كان مرادفا للجنس البشرى فى معظم أقوال ابن عربى ، لا يصدق فى الحقيقة إلا على أرقى مراتب الإنسان وهى مرتبة الأنبياء والأولياء . وأكمل هؤلاء على الإطلاق هو النبى محمد[1] (صلعم) — لا محمد النبى المبعوث ، بل الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدى ، فإنه هو المظهر الكامل للذات الإلهية والأسماء والصفات . ومن هنا كانت طبيعته ثلاثية فردية . فهو الفرد الأول الذى تجلى الحق فيه ، وأول الأفراد الثلاثة (الفص المحمدى) .

ويشرح ابن عربى الصلة بين الإنسان والله ، وبين الإنسان والعالم ، مبينا منزلة الإنسان من الوجود العام فيقول: إن الله تعالى لما أوجد العالم كان شبحا لا روح فيه ، وكان كمرآة غير مجلوة ... فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم ، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة . (الفص الآدمى) : يريد بذلك أن الله تعالى أوجد فى العالم لكل صفة من الصفات الإلهية مظهرا من مظاهر الوجود ؛ ولكن العالم الذى تجلت فيه تلك الصفات فرادى على هذا النحو لا تتجلى فيه الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية ولا الوحدة الوجودية بتمامها . فكان كمرآة غير مجلوة ، أو كجسم لا روح فيه. لهذا خلق الله الإنسان ليكون جلاء تلك المرآة وروح ذلك الجسم ، لأنه وحده الذى

---

(١) راجع وصفا مطولا لأفضلية محمد على سائر الخلق وأسبقيته فى الوجود فى الفتوحات ج ٢ ص ٩٧ .

تظهر فيه الذات الإلهية متعينة بجميع صفاتها . وهذا هو المعنى الجديد الذى أعطاه ابن عربى لقولهم: « خلق الله آدم على صورته » .

والإنسان الكامل من الحق بمثابة إنسان العين من العين . فكما أن إنسان العين هو ما به تبصر العين ، كذلك الإنسان هو المجلى الذى يبصر الحق به نفسه — إذ هو مرآته — وهو العقل الذى يدرك به كمال صفاته ، أو هو الوجود الذى ينكشف به سر الحق إليه . وهو علة الخلق والغاية القصوى من الوجود ، لأنه بوجوده تحققت الإرادة الإلهية بإيجاد مخلوق يعرف الله حق معرفته و يظهر كمالاته . ولولا الإنسان لما تحققت هذه الإرادة ولما عرف الحق . وهو الحافظ للعالم والمبقى على نظامه . (الفص الآدمى) . بل هو الذى يعنيه عندما يبالغ فى تكريم الإنسان وتعظيم قدره، لأن النشأة الإنسانية بكمالها الروحى والنفسى والجسمى صورة الله التى لا ينبغى أن يتولى حل نظامها سواه ، ولأن فى حلها حلا لنظام الكون وضياعا للغاية المقصودة من وجوده . (الفص اليونسى) .

هذا، وليست نظرية ابن عربى فى الإنسان الكامل وما تفرع عنها من بحوث فلسفية دقيقة ، إلا جزءا من نظرية أخرى له أوسع وأشمل، وهى نظريته فى الكلمة الإلهية[1] ، فإنه عالج فى هذه النظرية ثلاث مسائل هامة تحوم كلها حول موضوع واحد يسميه فى كل حالة باسم خاص . المسألة الأولى « الكلمة » من الناحية الميتافيزيقية، وهذه يسميها حقيقة الحقائق، وهى مرادفة للعقل الإلهى أو العلم الإلهى. ولما كان الحق لا يعقل شيئاً مغايراً لذاته ، وعقله ذاته عقل لجميع الأشياء ، كانت

---

(١) راجع مقالى فى نظريات الإسلاميين فى «الكلمة» . مجلة كلية الآداب جامعة فؤاد الأول : المجلد الثاني : العدد الأول ص ٣٣ — ٧٥

حقيقة الحقائق عقلاً وعاقلاً ومعقولاً ، وعلماً وعالماً ومعلوماً . فهى الحق متجلياً لنفسه فى نفسه فى صور العالم المعقول . والمسألة الثانية هى « الكلمة » من الناحية الصوفية وهذه يطلق عليها اسم الحقيقة المحمدية ويعتبرها مصدر كل وحى وإلهام للأنبياء والأولياء على السواء . وعلى ذلك فالحقيقة المحمدية تساوى القطب عند الصوفية ، والإمام المعصوم عند الإسماعيلية والقرامطة : أى أنها المحور الذى يدور عليه العالم الروحانى . وليلاحظ أن من أهم أغراض المؤلف فى كتاب الفصوص شرح العلاقة بين كل نبى والأصل الذى يستمد منه علمه وذلك الأصل هو « الكلمة » أو الحقيقة المحمدية . فهو يفسر نوع ذلك العلم ـ الذى يسميه حكمة كذا وحكمة كذا ـ والاسم الغالب على كل نبى ، لأن كل نبى تحت تأثير اسم إلٰهى خاص إلا محمداً عليه السلام فإنه تحت تأثير اسم « الله » الذى هو جماع الأسماء الإلٰهية كلها . والمسألة الثالثة هى « الكلمة » بمعنى الإنسان الكامل وقد لخصنا كلامه فيها .

١٥ — نتائج مذهب ابن عربى فى المسائل الدينية والخلقية

كان من الضرورى أن يؤدى مذهب ابن عربى الصريح فى وحدة الوجود إلى نتائج لها خطورتها فى ميدان الدين والأخلاق . فنظريته فى أن العلم تابع للمعلوم ، وأن علم الله بنا تابع لما تعطيه أعياننا الثابتة بما هى عليه من الاستعداد والأحوال ، وأن إرادة الله لا تتعلق إلا بما علم . كل ذلك أدّى إلى القول بأننا مسئولون ـ من الناحية الصورية على الأقل ـ عما يصدر عنا من الأفعال ، لأنه لا يصدر عنا إلا ما تقتضيه أعياننا . ولكن ما قيمة هذه المسئولية ؟ وما معنى الحرية الإنسانية فى عالم كل ما فيه خاضع لقانون الوجود العام وصادر عن الله ؟

ثم القضاء والقدر ما شأنهما ؟ أما القضاء فهو حكم الله فى الأشياء أن تكون على ما هى عليه فى ذاتها كما علمها أزلا ، وهو لا يعلمها إلا على نحو ماتعطيه أعيانها كما ذكرنا . وأما القدر فهو توقيت حصول الشىء كما تقتضيه طبيعة عينه . فكل مايحكم به القضاء على الأشياء إنما يحكم به بواسطة الأشياء نفسها ، لا بواسطة قوة خارجة عن طبيعتها ، وهذا هو الذى يسميه ابن عربى « سرالقدر» (الفص العُزَيرى).

وعلى هذه النظرية الجبرية يرى ابن عربى أن كل شىء يقرر مصيره بنفسه من حيث إن له حظًّا من الوجود لا يتعداه ، وهو لا يتعداه لأن عينه الثابتة اقتضته ولم تقتض غيره ، ولأن الله تعالى يعلم من الأزل أن هذا هو الأمر على ما هو عليه . بل إن الله نفسه لا يقدر أن يغير من ذلك شيئاً لأن إرادته لا تتعلق بمستحيل . فالمؤمن والكافر ، والمطيع والعاصى ، كل أولئك يظهرون فى وجودهم على نحو ما كانوا عليه فى ثبوتهم : أى على نحو ما كانت عليه أعيانهم الثابتة فى علم الحق وفى ذاته . ولذا قال تعالى : « وما ظَلَمْنَاهُمْ وَلَـكِنْ كانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ » وقال : « وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيد » . يقول ابن عربى فى شرح ذلك : «أى ما قدرت عليهم الكفر الذى يشقيهم ثم طالبتهم بما ليس فى وسعهم أن يأتوا به ؛ بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم ، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم بما هى عليه ، فإن كان ظلم فهم الظالمون . . . . كذلك ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم ؛ وذاتنا معلومة لنا بما هى عليه من أن نقول كذا ولا نقول كذا . فما قلنا إلا ما علمنا أن نقول . فلنا القول منا ، ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم » (الفص اللوطى) ويقول أيضاً : «فلا تحمدن إلا نفسك ولا تذمّن إلا نفسك . أما الحق فلم يبق له إلا أن تحمده على إفاضة الوجود عليك ، فإن ذلك له لا لك» (الفص الإبراهيمى).

ويقول : « فما أعطاه الخير سواه ولا أعطاه ضد الخير غيره ، بل هو منعّم ذاته ومعذبها : فلا يذمن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه . فلله الحجة البالغة فى علمه بهم ، إذ العلم يتبع المعلوم » (الفص اليعقوبى) .

فكأن ابن عربى يفرق – كما فرّق الحلاج من قبله – بين نوعين من الأمر الإلهى : الأمر التكليفى الذى يخاطب به الله العباد فيطيعونه أو يعصونه على حسب مقتضيات أعيانهم الثابتة . والأمر التكوينى الذى يعبر عنه بالمشيئة الإلهية ؛ وهذه لا تتعلق بشىء إلا وجد على النحو الذى قدر أزلا أن يكون عليه . فكل شىء فى الوجود خاضع للأمر التكوينى ، منفذ للإرادة الإلهية ، سواء فى ذلك الخير والشر والطاعة والمعصية ، والإيمان والكفر . فإن أتى الفعل موافقا للأمر التكليفى سمى طاعة واستلزم الحمد ، وإن أتى مخالفا له سمى معصية وكفرا واستلزم الذم . وهو فى كلتا الحالتين عين الطاعة للأمر التكوينى . ومعنى هذا أن المشيئة الإلهية تتعلق بالفعل من حيث هو ، لا بالفاعل الذى يظهر الفعل على يديه . (الفص اللقمانى) .

وإذا كانت الطاعة والمعصية ليس لهما مدلول حقيقى – أو بالأحرى مدلول دينى – على نحو ما فسرنا ، فأحرى بالثواب والعقاب إلا يكون لهما مدلول إيجابى فى مذهب كمذهب وحدة الوجود . وأقصى ما يستطيع ابن عربى أن يقوله هو أن الثواب اسم ناشئ عن الطاعة فى نفس المطيع ، وأن العقاب اسم للأثر الناشئ عن المعصية فى نفس العاصى . ولكنه تمشيا مع منطق مذهبه أميل إلى أن يعتبر العقاب والثواب – اللذة والألم – حالتين يشعر بهما الحق نفسه ، أى الحق المتعين فى صورة العبد . ألم يقل فى أيوب إنه سأل الله أن يرفع الضر عنه ، وإن إزالة الألم عن أيوب فى الحقيقة إزالة للألم عن الجناب الإلهى ، فإن الله قد وصف نفسه بأنه يؤذى الخ ؟ . (الفص الأيوبى) .

لا عذاب ولا ثواب إذن بالمعنى الدينى فى الدار الآخرة ، بل مآل الخلق جميعا إلى النعيم المقيم ، سواء منهم من قدر له الدخول فى الجنة ، ومن قدر له الدخول فى النار ، فإن نعيم الجميع واحد و إن اختلفت صوره وتعددت أسماؤه . يقول ابن عربى فى حق أهل النار :

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم — على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد والأمر واحد — وبينهما عند التجلى تباين
يسمى عذابا من عذوبة لفظه — وذاك له كالقشر والقشر صائن

أما الاختلاف بين أهل الجنة وأهل النار ، فاختلاف فى درجة كل من الطائفتين فى المعرفة بالله ومرتبتهم فى التحقق بالوحدة الذاتية مع الحق . وحجة ابن عربى واضحة لا لبس فيها ، وهى مستمدة من روح مذهبه العام . ذلك أن رحمة الله وسعت كل شىء ، وليس فى الوجود شىء إلا ذكرته الرحمة الإلهية . ومعنى ذكر الرحمة الإلهية لشىء من الأشياء منح ذلك الشىء الوجود على النحو الذى هو عليه .

فالنعيم الحقيقى هو الحال التى يكون عليها الإنسان بعد موته وعودته إلى أصله الذى عنه ظهر . هنالك يتحقق كل من منزلته ، ويكون نعيمه على قدر هذه المنزلة ، أى على درجة قربه من الله . فمن تحقق بالوحدة الكاملة فى حياته وعرف سر هذه الوحدة كان له أعظم قسط من النعيم ؛ ومن سترته الحجب عن هذه الوحدة فلم يدرك إلا جزءا من أسرارها كان نعيمه على قدر إدراكه .

١٦ — خاتمة

هكذا اقتضى مذهب وحدة الوجود أن يغير ابن عربى مفاهيم الاصطلاحات الدينية ويستبدل بها مفاهيم أخرى فلسفية صوفية تتفق وروح مذهبه . فالله عنده

هو الواحـد الحق والوجود المطلق ، الظاهر من الأزل بصورة كل متعين . والعالم ظل الله ، لا وجود له فى ذاته ولـكنه من حيث عينه وجوهره قديم قدم الله نفسه . وخلق العالم ليس إحداثا له من العدم بل تجلى الحق الدائم فى صور الوجود . والرحمة الإلهية منح الله الوجود للموجودات . والمعبود هو الحق الواحـد مهما تعددت صور اعتقادات الخلق فيه . والجنة والنار اسمان لنعيم القرب من الله وعذاب الاحتجاب عنه. والطاعة والمعصية اسمان لا مدلول لهما إلا فى نظر التـكاليف الشرعية الخ الخ .

ولـكن منطق مذهب وحدة الوجود الذى يقضى القضاء التام على كيان أى دين منزّل ويضيع معالم الألوهية بمعناها الدينى الدقيق ، لم يكن له ذلك الأثر الهادم فى مذهب ابن عربى . فهو يهدم من ناحيـة ليبنى من ناحية أخرى ، بل يبنى أحيانا على أنقاض ظاهر الشريعة دينا أعمق فى روحانيته وأوسع فى أفقـه وأكثر إرضاء للنزعة الإنسانية العامة من كل ما تصوره أهل الظاهر من الفقهاء والمتـكلمين عن الدين. وهو يحاول بكل ما أوتى من قوة وحيلة فى الفـكر أن يبقى على معنى الألوهية فى مذهبه. فبدلا من أن تتغلب عليه فـكرة الوجود المادى فيعتبر الحقيقـة قاصرة على العالم ، والله اسما على غير مسمى ، غلبت عليه فـكرة الوجود الروحى ، فاعتبر الوجود الحق قاصرا على الله ، والعالم ظلا له وصوره ، وفرّق بين وجهى الحقيقة الوجودية الواحدة (الحق والخلق) على الرغم من العبارات الـكثيرة التى يصرح فيها بعينيتهما . وهذه التفرقة على أساس أن الحق له الوجوب الذاتى الذى لا قدَم لحدث من المحدثات فيه .

الإسـكندرية فى { ٢٣ رمضان سنة ١٣٦٥ / ٢٠ أغسطس سنة ١٩٤٦ }

أبو العلا عفيفى



فُصُوصُ الحِكَمِ

بسم الله الرحمن الرحيم (١)

١ الحمد لله منزل الحِكَم على قلوب الكَلِم بأحديَّة الطريق الأَمَم من المقام الأقدم وإن اختلفت النحل والملل لاختلاف الأمم . وصلى الله على مُمِدّ (٢) الهمم ، من خزائن الجود والكرم ، بالقيل الأقوم ، محمد وعلى آله وسلم .

أما بعد : فإني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مُبَشِّرة أُرِيتُها فى العشر الآخِر من محرم (٣) سنة سبع وعشرينَ وستمائة بمحروسة دمشق ، وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب ، فقال لى : هذا « كتاب فصوص الحكم » خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به ، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولى الأمر منا كما أُمِرْنَا .

فحققْتُ الأُمنية وأخلصت النيَّة وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدَّه لى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة (٢ — ا) ولا نقصان ؛ وسألت الله تعالى أن يجعلنى فيه وفى جميع أحوالى من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطانٌ ، وأن يَخُصَّنى فى جميع ما يرقُمُه بَنَانِي وينطق به لسانى وينطوى عليه جَنَانِى بالإلقاء السُّبُّوحى والنَّفْث الروحى فى الرُّوعِ النفسى بالتأييد الاعتصامى ؛ حتى أكون مترجماً لا متحكما ، ليتحقق من يقف عليه من أهلِ الله أصحاب القلوبِ

---

(١) (ا) + رب يسر (ب) + وبه نستعين ، (ن) تذكر ديباجة طويلة فيها اسم المؤلف

(٢) (ا) مؤيد (٣) ب المحرم

أنه من مقام التقديس المنزّه عن الأغراض[1] النفسية التى يدخلها التلبيس . وأرجو أن يكون الحق[2] لمّا سمع دعائى قد أجاب ندائى ؛ فما أُلقِى إلا ما يُلقِى إلىّ ، ولا أُنزل فى هذا المسطور إلاّ ما ينزِّل به علىّ . ولست بنبيٍّ ولا رسول ولكنّى وارث ولآخرتى حارث .

فمن الله فاسمعوا   وإلى الله فارجعوا
فإذا ما سمعتم ما   أتيت به فَعُوا
ثم بالفهم فَصِّلوا   مجمل القول واجمعوا
ثم مُنُّوا به على   طالبيه لا تمنعوا
هذه الرحمة التى   وَسِعتكم فوسِّعوا

ومن الله أرجو أن أكون ممن أُيِّد فتأيد[3] وقُيِّد بالشرع المحمدى المطهّر[4] فتقيد وقيَّد ، وحشرنا فى زمرته كما جعلنا من أمته . فأول ما ألقاه المالك على العبد من ذلك :

١ — فص حكمة إلهية فى كلمة آدمية[5]

١

٢ لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التى لا يبلغها الإحصاء (٢ — ب) أن يرى أعيانها[6] ، وإن شئت قلت أن يرى عينه ، فى كونٍ جامعٍ يحصر الأمر كلّه[7] ، لكونه متصفا بالوجود ، ويظهر به سرّه إليه : فإن رؤية الشىء نفسَه بنفسه ما هى مثل رؤيته[8] نفسَه فى أمرٍ آخر يكون له كالمرآة ؛ فإنه يَظهَر له نفسه فى صورة

(١) ن الأعراض بالعين المهملة (٢) ب ؟ ن الحق تعالى (٣) ب ؟ ن يضيفان « وأيد »
(٤) ب المطهر المحمدى (٥) فص حكمة إلهية الخ ساقط فى ا (٦) ن أن ترى أعيانها
(٧) ن « كله » ساقطة (٨) ن رؤية .

يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجلِّيه له .
وقد كان الحق سبحانه[١] أَوْجَد العالم كله وجود شبحٍ مسَوًّى[٢] لا روح فيه ،
٣ فكان كمرآة غير مجلوَّة . ومن شأن الحُكْمْ الإلهى أنه ما سوَّى محلا إلا ويقبل[٣]
روحاً إلهيًّا عَبَّر عنه بالنفخ فيه ؛ وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة
المسواة لقبول الفيض التجلى[٤] الدائم الذى لم يزل ولا يزال . وما بَقِى إلا قابلٌ ،
والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس . فالأمر[٥] كله منه ، ابتداؤه وانتهاؤه ،
« وإليه يرجع الأمر كله » ، كما ابتدأ منه . (٣ — ١) فاقتضى الأمرُ جلاءَ مرآة العالم ،
فكان آدم عينَ جلاء تلك المرآة وروحَ تلك الصورة ، وكانت الملائكة من بعض
قوى تلك الصورة التى هى صورة العالم المعبَّر عنه فى اصطلاح القوم « بالإنسان الكبير » .
٤ فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التى فى النشأة الإنسانية . فكل قوة
منها محجوبة بنفسها لا ترى أفضل من ذاتها ، وأَنَّ فيها ، فيما تزعم ، الأهليةَ لكل
منصب عالٍ ومنزلة رفيعة عند الله ، لما عندها من الجمعية الإلهية مما[٦] يرجع من ذلك
إلى الجناب[٧] الإلهى ، وإلى جانب حقيقة الحقائق ، و — فى النشأة الحاملة لهذه
الأوصاف — إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التى حصرت قوابل العالم كله أعلاه وأسفله.
وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكرىّ ، بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا عن
كشف إلهى منه يُعرف ما أُصل صور العالم القابلة لأرواحه . فسمِّى هذا المذكور

(١) ساقطة من ب ٢ ه (٢) ا مستوي (٣) ب ٢ ه إلا ولابد أن يقبل
(٤) ه المتجلى (٥) ا والأمر (٦) ب ٢ ه بين ما يرجع
(٧) ا الجانب .

إنسانا وخليفة ؛ فأما إنسانيته فلعموم نشأته وحصره[١] الحقائق كلها . وهو للحق
٥ بمنزلة إنسان العين من العين الذى يكون به[٢] النظر ، وهو المعبَّر عنه بالبصر . فلهذا
٦ سمى إنسانا[٣] ؛ فإنه به ينظر[٤] الحق إلى خلقه فيرحمهم[٥] . فهو الإنسان الحادث
(٣ — ب) الأزلى والنشء الدائم الأبدى ، والكلمة الفاصلة الجامعة ؛ قيام[٦] العالم
بوجوده ، فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم ، وهو محل النقش[٧] والعلامة التى
بها يختم الملك على خزانته . وسماه خليفة من أجل هذا ، لأنه تعالى الحافظ به خلقه[٨]
كما يحفظ الختم الخزائن . فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه .
٧ فاستخلفه فى حفظ الملك[٩] . فلا يزال العالم محفوظا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل.
ألَا تراه إذا زال وفُكَّ من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج
ما كان فيها[١٠] والتحق بعضه ببعض ، وانتقل الأمر إلى الآخرة فكان خَتْماً على
خزانة الآخرة ختما أبديًّا ؟ فظهر جميع ما فى الصورة الإلهية من الأسماء فى هذه
النشأة الإنسانية فحازت رتبةَ الإحاطة والجمع بهذا الوجود ، وبه قامت الحجة لله تعالى
على الملائكة . فتحفَّظْ فقد وعظك الله بغيرك ؛ وانظر من أين أُتى على من
أُتى عليه[١١] . فإن الملائكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذا[١٢] الخليفة ، ولا وقفت
٨ مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية ، فإنه ما يعرف أحد من الحق
إلا ما تعطيه ذاته ، وليس للملائكة جمعية آدم ، ولا وقفت مع الأسماء (٤ — ا) الإلهية

---

(١) ن وحصر (٢) ب ، ن به يكون (٣) ب إنسانا أيضا (٤) ب ، ن نظر
(٥) ب ، ن فرحمهم (٦) ب ، ن قتم (٧) ن النفس (٨) ب : به الحافظ ، ا
به ساقطة (٩) ب ، ن العالم (١٠) ن « وخرج ما كان فيها » ساقطة
(١١) ن أوتى على من أوتى ا « عليه » ساقطة (١٢) ب هذه .

التى تخصها ، وسبّحت الحق بها وقدسته ، وما علمت أن لله أسماء ماوصل علمها إليها ، فما سبّحته بها ولا قدّسته تقديس آدم[١] . فغلب عليها ما ذكرناه ، وحكم عليها هذا الحال فقالت من حيث النشأة: « أتجعل فيها من يفسد فيها » ؟ وليس إلا النزاع وهو عين ما وقع منهم . فما قالوه فى حق آدم هو عين ما هم فيه مع الحق . فلولا أن نشأتهم تعطى ذلك ما قالوا فى حق آدم ما قالوه وهم لا يشعرون . فلو عرفوا نفوسهم لعلموا ؛ ولو علموا لعُصِمُوا . ثم لم يقفوا مع التجريح حتى زادوا فى الدعوى بما هم عليـه من التسبيح والتقديس . وعنـد آدم من الأسماء الإلهية ما لم تـكن الملائـكة عليها ؛ فما سبحت ربها بها ولاقدسته عنها تقديس آدم وتسبيحه . فوصف الحق لنا ماجرى[٢] لنقف عنده ونتعلم الأدب مع الله تعالى فلا ندّعى ما نحن متحققون به وحاوون عليه[٣] بالتقييد ؛ فـكيف أن[٤] نُطلِق فى الدعوى فنعمّ بها ما ليس لنا[٥] بحال ولا نحن[٦] منه على علم فنفتضح ؟ فهذا التعريف الإلهى مما أدّب الحق به عبادَه الأدباء الأمناء الخلفاء . ثم نرجع إلى الحكمة فنقول : اعلم أن الأمور الـكلية و إن لم يكن لها وجود ٩
فى عينها فهى معقولة معلومة بلا شك فى الذهن ؛ فهى باطنة ـ لا تزال ـ عن الوجود العينى (٤ — ب) ولها الحـكم والأثر فى كل ماله وجود عينىٌّ ؛ بل هو عينها لا غيرها أعنى أعيان الموجودات العينية ، ولم تزل عن كونها معقولة فى نفسها . فهى الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هى الباطنة من حيث معقوليتُها . فاستناد كل موجود عينى لهذه الأمور الـكلية التى لا يمكن رفعها عن العقل ، ولا يمكن وجودها فى العين

(١) ب ؟ ىه « تقديس آدم» ساقط (٢) ب بما جرى (٣) أ ما لم تتحقق ؟ ب ؟ ىه ما أنا محقق به وحاو عليه (٤) ب أنا (٥) المخطوطات الثلاث « لى »
(٦) المخطوطات الثلاث « أنا » .

وجودا تزول به عن أن تكون معقولة . وسواء كان ذلك الموجود العينى مؤقتا أو غير مؤقت ، نسبة[١] المؤقت وغير المؤقت إلى هذا الأمر الكلى المعقول نسبة واحدة . غير أن هذا الأمر الكلى يرجع إليه حكمٌ من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية ، كنسبة العلم إلى العالِم ، والحياة إلى الحى . فالحياة حقيقة معقولة[٢] والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحياة[٣] ، كما أن الحياة متميزة عنه . ثم نقول فى الحق تعالى إن له علما وحياة فهو الحى العالم . ونقول فى المَلَك[٤] إن له حياة وعلما فهو الحى العالم . ونقول فى الإنسان إن له حياة وعلما فهو الحى العالم . وحقيقة العلم واحدة ، وحقيقة الحياة واحدة ، ونسبتها إلى العالم والحى نسبة واحدة . ونقول فى علم الحق إنه قديم ، وفى علم الإنسان إنه محدث . فانظر ما أحدثته (٥ — ا) الإضافة من الحكم فى هذه الحقيقة المعقولة ، وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية . فكما حَكَمَ العلمُ على مَنْ قام به أنْ يقال فيه[٥] عالم ، حكم[٦] الموصوف به على العلم أنه[٧] حادث فى حق الحادث ، قديم فى حق القديم . فصار كل واحد محكوما به محكوما[٨] عليه .

ومعلوم أن هذه الأمور الكلية و إن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة الحكم، كما هى محكوم عليها إذا نسبت إلى الموجود العينى. فتقبل[٩] الحكم فى الأعيان الموجودة ولا تقبل التفصيل ولا التجزّى فإن ذلك محال عليها ؛ فإنها بذاتها فى كل موصوف بها كالإنسانية فى كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم تتفصّل[١٠]

(١) ب إذ نسبة (٢) ا تضيف « متميزة عن الحى » (٣) ب عن الحى
(٤) ب الملائكة (٥) ب إنه عالم (٦) ب فكذلك حكم (٧) ب ؟ [illegible] بأنه
(٨) ب ومحكوما (٩) ب فيتقبل (١٠) ا ينفصل بالنون .

ولم تتعدّد بتعدد[١] الأشخاص ولا برحت معقولة . و إذا كان الارتباط بين من له وجود عيني و بين من ليس له وجود عيني قد ثبت ، وهي نسب[٢] عدمية ، فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب أن يعقـل لأنه على كل حال بينها[٣] جامع – وهو الوجود العيني – وهناك فما ثَمَّ جامع . وقد وُجِـدَ الارتباط بعدم الجامع فبالجامع أقوى وأحق . ولا شك أن المحدَث (٥ — ب) قد ثبت حدوثه وافتقاره إلى محدِث أحدثه لإمكانه لنفسه . فوجوده من غيره ، فهو مرتبط به ارتباط افتقار . ولابد أن يكون المستندُ إليه واجبَ الوجود لذاته غنيا فى وجوده بنفسه غير مفتقر ، وهو الذى أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب إليه . ولـما اقتضاه لذاته كان واجبا به . ولما كان استنادُه إلى من ظهر عنه لذاته ، اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب إليه من كل شيء من اسم وصفة ماعدا الوجوبَ الذاتيَّ فإن ذلك لا يصح فى الحادث و إن كان واجب الوجود ولـكن وجوبه بغيره لا بنفسه . ثم لتعلم أنه لما كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته، أحالنا تعالى فى العلم به على النظر فى الحادث وذكر أنه أرانا آياته فيه فاستدللنا بنا عليه . فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف إلا الوجوب الخاص الذاتى . فلـما علمناه بنا ومنا نَسَبْنَا[٤] إليه كل ما نسبناه إلينا . و بذلك وردت الإخبارات[٥] الإلهية على ألسنة التراجم إلينا . فوصف نفسه لنا بنا : فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا ، و إذا شَهِدَنَا شهد نفسه . ولا نشك أنّا كثيرون بالشخص والنوع ، وأنّا و إن كنا على حقيقة واحدة تجمعنا فنعلم (٦ — ا) قطعا أن ثَمَّ فارقا به تميزت الأشخاص بعضها عن بعض ، ولولا ذلك ما كانت الـكثرة فى الواحـد .

---

(١) ا يتعدد بالياء (٢) ب نسبة (٣) ا بينهما (٤) ا نسبنا إليه (بالبناء للمجهول) كما نسبناه إلينا (٥) ن الأخبار .

فكذلك أيضا ، و إن وَصَفنَا بما وصف[1] نفسه من جميع الوجوه فلابد من فارق ،
١١ وليس[2] إلا افتقارنا إليه فى الوجود وتوقف وجودنا عليه لإمكاننا وغناه عن مثل
ما افتقرنا إليه . فبهذا صح له الأزل والقدم الذى انتفت عنه الأولية التى لها افتتاح
الوجود عن عدم . فلا تُنسَبُ إليه الأوَّلية[3] مع كونه الأول . ولهذا قيل فيه الآخِر .
فلو[4] كانت أوليته أولية وجود التقييد[5] لم يصح أن يكون الآخِرَ للمقيَّد ، لأنه
لا آخر للممكن ، لأن الممكنات غير متناهية فلا آخر لها . و إنما كان آخِراً لرجوع
الأمر كله إليه بعد نسبة ذلك إلينا . فهو الآخر فى عين أوَّليته ، والأول فى
عين آخريَّته .

ثم لتعلم أن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر باطن[6] ؛ فأوجد العالم عالم غيب
وشهادة لندرك الباطنَ بغيبنا والظاهرَ بشهادتنا . ووصف نفسه بالرضا والغضب ،
وأوجد العالم ذا خوف ورجاء فيخاف غضبه و يرجو[7] (٦ — ب) رضاه .
ووصف نفسه بأنه جميل وذو جلال فأوجَدَنا على هيبة وأُنْسٍ . وهكذا جميع ما ينسب
إليه تعالى و يُسَمَّى به . فعبَّر عن هاتين الصفتين باليدين اللتين توجهتا منه على خلق
الإنسان الكامل لكونه الجامعَ لحقائق العالم ومفرداته . فالعالم شهادة والخليفة
غيب ، ولذا تحجَّبَ[8] السلطان . ووصف الحق نفسه بالحُجُب الظلمانية وهى
١٢ الأجسام الطبيعية ، والنورية وهى الأرواح اللطيفة . فالعالم[9] بين[10] كثيف
ولطيف ؛ وهو عين الحجاب على نفسه ، فلا[11] يدرك الحقَّ إدراكَه نَفْسَه . فلا

---

(١) ب : وصف به نفسه (٢) ب : وليس ذلك (٣) ساقطة فى ب ، ن
(٤) ن : لو كانت (٥) ب : وجود تقييد (٦) ب ، ن : وباطن
(٧) ب ، ن : فنخاف غضبه ونرجو (٨) ب : يحجب (٩) ن : والعالم (١٠) ا : من
(١١) ا : ولا .

يزال في حجاب لا يُرْفَع مع علمه بأنه متميز عن موجِدِه بافتقاره . ولـكن لا حظَّ له في الوجوب[١] الذاتي الذي لوجود الحق ؛ فلا[٢] يدركه أبداً . فلا يزال الحق من هذه الحقيقة غيرَ معلوم علمِ ذوق وشهود ، لأنه لا قَدَم للحادث في ذلك . فما جمع الله لآدم بين يديهِ إلا تشريفاً . ولهذا قال لإبليس : « ما منعك أن تسجد لما خلقتُ بيدى » ؟ وما هو إلا عين جمعه بين الصورتين : صورة العالَم وصورة الحق ، وهما يدا الحق . و إبليس جزء من العالم لم تحصل له هـذه الجمعية . ولهذا كان آدم خليفة فإن[٣] لم يكن ظاهراً بصورة من استخلفه (٧ — ا) فيما استخلفه[٤] فيه فما[٥] هو خليفة ؛ و إن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي استُخْلِفَ عليها ــ لأن استنادها إليه فلا بدّ أن يقوم بجميع ما تحتاج إليـــه ــ و إلا فليس بخليفة عليهم . فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل ، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصُوَرِه[٦] وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى ، ولذلك قال فيــه « كنت سمعه و بصره » ما قال كنت عينه وأُذُنَهُ : ففرّق بين الصورتين . وهكذا هو[٧] في كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود . ولـكن ليس لأحد مجموع ما[٨] للخليفة ؛ فما فاز إلا بالمجموع .

ولولا[٩] سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود ، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الـكلية ما ظهر حكمٌ في الموجودات العينيةّ . ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده :

---

(١) ب : في وجوب الوجود الذاتي (٢) ا : ولا (٣) ا : وإن
(٤) ا : « فيما استخلفه فيه » ساقطه (٥) ا : مما (٦) ب : مشطوبة
(٧) ن : هو الخليفة (٨) ن : ما في الخليفة (٩) ب : فلولا

١٣ فالكل مفتقر ما الكل مستغن هذا هو الحق قد قلناه لا نكنى

فإن ذكرت غنيًّا لا افتقار به فقد علمت الذى بقولنا نعنى

فالكل بالكل مربوط فليس له عنه انفصالٌ خذوا ما قلته عنى

فقد علمت حكمة نشأة جسد آدم أعنى صورته الظاهرة، وقد[1] علمت (٧ ـ ب) نشأة روح آدم أعنى صورته الباطنة، فهو الحق الخلق[2]. وقد علمت نشأة رتبته وهى المجموع الذى به استحق الخلافة. فآدم هو النفس الواحدة التى خلق منها هذا النوع الإنسانى، وهو قوله تعالى: «يَـٰأَيُّهَا الناسُ اتَّقُوا ربَّكُمُ الذى خَلَقَكُم من

١٤ نَفْسٍ واحِدَةٍ وخَلَقَ منها زَوْجَها وَبَثَّ منهما رِجَالاً كثيراً ونِسَاءً». فقوله اتقوا ربكم اجعلوا ما ظهر[3] منكم وقاية لربكم، واجعلوا ما بطن منكم، وهو ربكم، وقاية لكم: فإن الأمر ذمٌّ وحمدٌ، فكونوا وقايته فى الذم واجعلوه وقايتكم فى الحمد تكونوا أدباء عالمين.

ثم إنه سبحانه وتعالى أطْلَعَهُ على ما أوْدع فيه وجعل ذلك فى قبضتَيْه: القبضةُ الواحدة فيها العالم، والقبضة[4] الأخرى فيها[5] آدم و بَنُوه. و بيَّن مراتبهم فيه.

قال رضى الله عنه: ولما أطلعنى الله سبحانه وتعالى (٨ — ا) فى سرى على ما أودع فى هذا الإمام الوالد الأكبر، جعلت فى هذا الكتاب منه ما حدَّ لى لا ما وقفت عليه، فإن ذلك لا يسعه كتاب ولا العالم الموجود الآن. فما شهدته مما نودعه فى هذا الكتاب كما حَدَّه[6] لى رسول الله صلى الله عليه وسلم:

---

(١) ب: من قوله: «وقد علمت» إلى «فهو الحق الخلق» ساقط (٢) ا: الخلاق

(٣) ب: يظهر (٤) ب: وقبضه (٥) ب: ساقطه (٦) ب: حد.

حكمة[1] إلهية فى كلة آدمية ، وهو هذا الباب

ثم حكمة نفثية فى كلة شيثية

ثم حكمة سبُّوحيَّة فى كلة نُوحِيَّة

ثم حكمة قدوسية فى كلة إدريسيَّة

ثم حكمة مُهَيَّمية[2] فى كلة إبراهيمية

ثم حكمة حَقية فى كلة إسحاقية

ثم حكمة عليَّة فى كلة إسماعيلية

ثم حكمة روحية فى كلة يعقوبية

ثم حكمة نورية فى كلة يوسُفية

ثم حكمة أحدية فى كلة هودية

ثم حكمة فاتحية فى كلة صالحية

ثم حكمة قلبية فى كلة شُعَيبيَّة

ثم حكمة ملكية فى كلة لوطية

ثم حكمة قَدَرِية فى كلة عُزَيْرِية

ثم حكمة نبوية فى كلة عيسوية

ثم حكمة رحمانية فى كلة سليمانية

ثم حكمة وجودية فى كلمة داودية

ثم حكمة نَفَسِيَّة فى كلة يونسية

ثم حكمة غيبية فى كلة أيوبية

---

(١) ب : فص حكمة (٢) ه : مهيمنية

ثم حكمة جلالية فى كلة يحياوية (٨ ـ ب)

ثم حكمة مالكية فى كلة زكرياوية

ثم حكمة إيناسية فى كلة إلياسية

ثم حكمة إحسانية فى كلمة لقمانية

ثم حكمة إمامية فى كلمة هارونية

ثم حكمة علوية فى كلمة موسوية

ثم حكمة صمدية[١] فى كلمة خالدية

ثم حكمة فردية[٢] فى كلمة محمدية

وفص كل حكمة الكلمة التى تنسب[٣] إليها . فاقتصرت على ما ذكرته من[٤] هذه الحِكَم فى هذا الكتاب على حد ما ثبت فى أم الكتاب . فامتثلت ما رسم لى ، ووقفت عند ما حُدَّ لى ، ولو رمت زيادة على ذلك ما استطعت ، فإن الحضرة تمنع من ذلك والله الموفق لا رب غيره .

١ ومن[٥] ذلك :

٢ — فص حكمة نفثية فى كلمة شيثيّة

اعلم أن العطايا والمنح الظاهرة فى الكون على أيدى العباد وعلى غير أيديهم على قسمين : منها ما يكون عطايا ذاتية وعطايا أسمائية وتتميز عند أهل الأذواق ، كما أن منها ما يكون عن سؤال فى معيَّن وعن سؤال غير معيَّن . ومنها ما لا يكون عن

(١) ب : محمدية (٢) ب : كلية فردية . ا : كاية (٣) ب ، ا : نسبت
(٤) ا : فى (٥) ا : فمن

سؤال سواء[١] كانت الأعطية ذاتية أو أسمائية . فالمعيَّن كمن يقول يا رب أعطنى كذا فيعيِّن أمراً ما لا يخطر له سواه (٩ — ا) وغير المعيَّن كمن يقول أعطنى ما تعلم فيه مصلحتى — من غير تعيين — لكل جزء من ذاتى من لطيف وكثيف . والسائلون صنفان ، صنف بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعى فإن الإنسان خلق عجولا . والصنف الآخر بعثه على السؤال لِمَا علم أنَّ ثَمَّ أمورا عند الله قد سبق العلم بأنها لا تُنَال إلا بعد السؤال[٢] ، فيقول: فلعل[٣] ما نسأله فيه[٤] سبحانه يكون من هذا القبيل ؛ فسؤاله احتياط لما[٥] هو الأمر عليه من الإمكان : وهو لا يعلم ما فى علم الله ولا ما يعطيه استعداده فى القبول ، لأنه من أغمض المعلومات الوقوف فى كل زمان فرد على استعداد الشخص فى ذلك الزمان . ولولا ما أعطاه الاستعدادُ السؤالَ ما سأل. فغاية أهل الحضور الذين لا يعلمون مثل هذا أن يعلموه فى الزمان الذى يكونون[٦] فيه ، فإنهم لحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحق فى ذلك الزمان وأنهم ما قبلوه إلا بالاستعداد . وهم صنفان : صنف يعلمون مِنْ قبولهم استعدادَهم ، وصنف (٩ — ب) يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه . هذا أَتَمُّ ما يكون فى معرفة الاستعداد فى هذا الصنف . ومن هذا الصنف من يسأل لا للاستعجال ولا للإمكان، وإنما يسأل امتثالا لأمر الله فى قوله تعالى: « أُدْعُونى أَستجِبْ لكم » . فهو العبد المحض ؛ وليس لهذا الداعى همة متعلقة فيما سأل فيه من معيَّن أو غير معين ، وإنما همته فى امتثال أوامر سيِّده . فإذا اقتضى الحال السؤال سأل عبودية ، وإذا[٧] اقتضى التفويض والسكوت سكت . فقد ابتُلِيَ أيوب عليه السلام وغيره وما سألوا رفع ما ابتلاهم الله تعالى به ،

---

(١) ن : ساقطة (٢) ب ، ن : سؤال (٣) ن : لعل (٤) ن : ساقطة
(٥) ب : بما (٦) ن : يكون (٧) ب : فإذا

ثم اقتضى لهم الحال فى زمان آخر أن يسألوا رفع ذلك فرفعه الله عنهم . والتعجيل بالمسئول[١] فيه[٢] والإبطاء للقَدَرِ المعين له عنــد الله . فإذا وافق السؤالُ الوقتَ أسرع بالإجابة ، وإذا تأخر الوقت إما فى الدنيا وإما إلى الآخرة تأخرت الإجابة : أى المسئول فيه لا الإجابة التى هى لبَّيك من الله فافهم هــذا . وأما القسم الثانى وهو قولنا: « ومنهـــا ما لا يكون عن سؤال » فالذى لا يكون عن سؤال فإنما أُريد بالسؤال التلفظ به ، فإنه فى نفس الأمر لا بد من سؤال إما باللفظ أو بالحال أو بالاستعداد. كما أنه لا يصح حمــد مطلق (١٠ — ا) قط إلا فى اللفظ ، وأما فى المعنى فلابد أن يقيده الحال . فالذى يبعثك على حمد الله هو المقيِّد لك باسم فِعْلٍ أو باسم تنزيه .

٣ والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه ويشعر بالحال لأنه يعلم الباعث وهو الحال . فالاستعداد أخفى سؤال . وإنما يمنع هؤلاء من السؤال علمهم بأن لله فيهم سابقة قضاء . فهم[٣] قد هيَّئوا مَحَلَّهم لقبول ما يرد منــه وقد غابوا عن نفوسهم وأغراضهم[٤] . ومن هؤلاء من يعلم أنَّ علم الله به فى جميع أحواله هو ما كان عليه فى حال ثبوت عينه قبل وجودها ، ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطاه عينه من العلم به وهو ما كان عليه فى حال ثبوته ، فيعلم[٥] علم الله به من أين حصل . وما ثَمَّ صنف من أهل الله أعلى وأكشف من هذا الصنف ؛ فهم الواقفون على سِرِّ القدر وهم على قسمين : منهم من يعلم ذلك مجمــلا ، ومنهم من يعلمه مُفَصَّلا ، والذى يعلمه مفصلا أعلى وأتم من الذى يعلمه مجملا ، فإنه يعلم ما فى علم الله (١٠ — ب) فيه إما بإعْلام الله إياه بما أعطاه عينهُ من العلم به ، وإما أن يكشِف له عن[٦] عينه الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى

---

(١) ا : فى المسئول (٢) ن : ساقطة (٣) ن : بهم (٤) ب ، ن : وأعراضهم بالعين المهملة (٥) ب : فيعلم هذا العبد (٦) ب : من

ما لا يتناهى[١] وهو أعلى : فإنه يكون فى علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لأن الأخذ من معدن واحد إلا أنه من جهة العبد عناية من الله سبقت له هى من جملة أحوال عينه يعرفها صاحب هذا الكشف إذا[٢] أطلعه الله على ذلك ، أى على أحوال عينه ، فإنه ليس فى وسع المخلوق[٢] إذا أطلعه الله على أحوال عينه الثابتة التى تقع صورة الوجود عليها أن يطّلع فى هذه الحال على اطلاع الحق على هذه الأعيان الثابتة فى حال عدمها لأنها نِسَبٌ ذاتية لا صورة لها . فبهذا القدْر نقول إن العناية الإلهية سبقت لهذا العبد بهذه[٣] المساواة فى إفادة العلم . ومن هنا[٤] يقول الله تعالى : « حتى نعلم »
٤
وهى كلمة محققة المعنى ما هى كما يتوهمه (١١ — ١) من ليس له هــذا المشْرَب . وغاية المنزه أن يجعل[٥] ذلك الحدوث فى العلم للتعلق[٦] ، وهو أعلى وجه يكون للمتكلم بعقله فى هذه المسألة ، لولا أنه أثبت العلم زائدا على الذات فجعل التعلق له لا للذات . وبهذا انفصل عن المحقق من أهل الله صاحبِ الكشف والوجود .

ثم نرجع إلى الأعطيات فنقول : إن الأعطيات إما ذاتية أو أسمائية . فأما المِنَح والهبات والعطايا الذاتية فلا تكون أبداً إلا[٧] عن تجل إلٰهى . والتجلى من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلَّى[٨] له وغير ذلك لا يكون . فإذن المتجلَّى له ما رأى سِوَى صورته فى مرآة الحق، وما رأى الحق ولا يمكن أن يراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه : كالمرآة فى الشاهد إذا رأيت الصورة فيها لا تراها مع علمك أنك ما رأيت الصُّوَرَ أو صورتك إلا فيها . فأبرز الله ذلك مثالاً نصبه لتجليه الذاتى

---

(١) ب : ما يتناهى (٢ ـ ٢) ساقط فى ن (٣) ب : فبهذه (٤) ن : هذا
(٥) ن : جعل (٦) ب للتعلق به (٧) ن : ساقطة (٨) ن : التجلى

ليعلم المتجلَّى له أنه[١] ما رآه . وما ثَمَّ مثال أقرب ولا أشْـبَه بالرؤية والتجلى من هـذا . وأجهد فى نفسك عندما ترى الصورة فى المرآة أن ترى جرْم المرآة لا تراه أبداً ألبتة (١١ — ب) حتى إن بعض من أدرك مثل هذا فى صور[٢] المرايا ذهب إلى أن الصورة المرئية بين بصر الرائى و بين المرآة . هـذا أعظم ما قدَر عليه من العلم ، والأمر كما قلناه وذهبنا إليه . وقد بينا هذا فى الفتوحات المكية . و إذا ذقت هـذا ذقت الغاية التى ليس فوقها غاية فى حق المخلوق . فلا تطمع ولا تتعب نفسك فى أن ترقى فى[٣] أعلى من هذا الدرج[٤] فما هو ثَمَّ أصلا ، وما بعده إلا العدم المحض. فهو مرآتك فى رؤيتك نفسك ، وأنت مرآته فى رؤيته[٥] أسماءه وظهور أحكامها وليست سوى عينه . فاختلط الأمر وانبهم : فمنا من جهل فى علمه فقال : « والعجز عن درك الإدراك إدراك ، ومنا من علم فلم يقل مثل هذا وهو أعلى القول ، بل أعطاه العلمُ السكوتَ ، ماأعطاه العجز . وهذا هو أعلى عالمٍ بالله . وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسـل وخاتم الأولياء ، وما يراه أحد من الأنبياء والرسـل إلا من (١٢ — ا) مشـكاة الرسول الخاتم ، ولا يراه أحـد من الأولياء إلا من مشـكاة الولى[٦] الخاتم ، حتى إن الرسل لا يرونه ـ متى رأوه ـ إلا من مشكاة خاتم الأولياء : فإن الرسالة والنبوة ـ أعنى نبوة التشريع ورسالته ـ تنقطعان ، والولاية لا تنقطع أبدا . فالمرسلون ، من كونهم أولياء ، لا يرون ما ذكرناه إلا من مشـكاة خاتم الأولياء ، فـكيف من دونهم من الأولياء ؟ و إن كان خاتم الأولياء تابعا فى الحـكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع ، فذلك لا يقدح فى مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه ، فإنه من وجه يكون أنزل كما أنه من وجه يكون أعلىَ . وقد ظهر فى ظاهر شرعنا ما يؤيد

---

(١) ب : إنما (٢) ب : صورة (٣) ن : ساقطة (٤) ن : فى الأصل المرقى ، صحت إلى الدرج فى الهامش (٥) ن : رؤيتك (٦) ب : خاتم الولى

ما ذهبنا إليه فى فضل عمر فى أسارى بدر بالحكم[١] فيهم ؛ وفى تأبير النخل . فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم فى كل شىء وفى كل مرتبة ، وإنما نظرُ الرجال إلى التقدم فى رتبة العلم بالله : هنالك مطلبهم . وأما حوادث الأكوان فلا تعلق لخواطرهم بها ، فتحقق ما ذكرناه . ولما مثَّل النبى صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللَّبِن وقد كَمُلَ سوى موضع لبِنَة ، فكان صلى الله عليه وسلم (١٢ — ب) تلك اللبنة . غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها إلا كما قال لبِنَةً واحدةً . وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤيا ، فيرى ما مثله به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويرى فى الحائط موضع لبِنَتين[٢] ، واللَّبِنُ من ذهب وفضة . فيرى اللبنتين اللتين[٣] تنقص الحائط عنهما وتكمل بهما ، لبنة ذهب ولبنة فضة . فلا بد أن يرى نفسه تنطبع فى موضع تينك اللبنتين ، فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين . فيكمل الحائط . والسبب الموجب لكونه رآها[٤] لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل فى الظاهر وهو موضع اللبنة الفضة[٥] ، وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام ، كما هو آخذ عن[٦] الله فى السر ما هو بالصورة الظاهرة[٧] متبع فيه ، لأنه يرى الأمر على ما هو عليه ، فلا بد أن يراه هكذا وهو موضع اللبنة الذهبية فى الباطن ، فإنه أخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى[٨] به إلى الرسول . فإن فهمت ما أشرت به فقد حصل لك العلم النافع بكل شىء[٩] . فكل نبى من لدن آدم إلى آخر نبى ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين ، وإن (١٣ — ا) تأخر

(١) ا : فى الحكم (٢) ب : اللبنتين (٣) ن : التى (٤) ن : يراها
(٥) ب : الفضية (٦) ا : من (٧) ا : الظاهر (٨) ب : يوحيه
(٩) ب ، ن : بكل شىء ساقطة

وجود طينته ، فإنه بحقيقته موجود ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « كنت نبيا وآدم بين الماء والطين » . وغيره من الأنبياء ما كان نبيا[١] إلا حين بُعِثَ . وكذلك خاتم الأولياء كان وليا وآدم بين الماء والطين ، وغيره من الأولياء ما كان وليا إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهيــة فى الاتصاف بها من كون الله تعالى تسمَّى « بالولى الحميد[٢] » . فخاتم الرســل من حيث ولايته ، نسبته[٣] مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرســل معه ، فإنه الولى الرسول النبى . وخاتم الأولياء الولى الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب . وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم مقدَّمِ الجماعة وسيدِ ولد آدم فى فتح باب الشفاعة . فعيَّن حالا خاصا ما عمم. ٧
وفى هذا الحال الخاص تقدم على الأسماء الإلهية ، فإن الرحمن ما شفع[٤] عند المنتقم فى أهل البلاء إلا بعد شفاعة الشافعين . ففاز محمد صلى الله عليه وسلم بالسيادة فى هذا المقام الخاص . فمن فهم المراتب والمقامات لم يعسر عليه قبول مثل هذا الــكلام .

وأما المنح الأسمائية : فاعــلم[٥] أن مَنْحَ الله تعالى خلقه (١٣ — ب) رحمةٌ منه بهم ، وهى كلها من الأسماء . فإما رحمة خالصة كالطيِّب من الرزق اللذيذ فى الدنيا الخالص يوم القيامة ، ويعطى ذلك الاسمُ الرحمنُ . فهو عطاء رحمانى . و إما رحمة[٦] ممتزجة كشرب الدواء الــكرِهِ الذى يعقب شربَه الراحةُ ، وهو عطاء إلهى ، فإن العطاء الإلهى لا يتمكن إطلاق عطائه منــه من غير أن يكون على يدى سادن من سدنة الأسماء . فتارة يعطى الله العبد على يدى الرحمن فيَخْلُصُ العطاء من الشوب الذى[٧] لا يلائم الطبع فى الوقت أو لا يُنِيلُ الغرض وما أشبه ذلك . وتارة يعطى الله

---

(١) ىه : ساقطة (٢) ىه : الحميد الجميل (٣) ىه : نسبه (٤) ب بشفع

(٥) ىه : اعلم (٦) ىه : رحمة به (٧) ب : ساقطة .

على يدى الواسع فيعم ؛ أو على[١] يدى الحكيم فينظر فى الأصلح فى الوقت ؛ أو على يدى الوهاب[٢] ، فيعطى ليُنْعِمَ لا يكون مع الواهب[٣] تكاليف المعطَى له بعوض على ذلك من شكر أو عمل ؛ أو على يدى[٤] الجبار فينظر فى الوطن وما يستحقه ؛ أو على يدى[٤] الغفار فينظر المحل وما هو عليه . فإن كان على حال يستحق العقوبة فيستره عنها ، أو على حال لا يستحق العقوبة فيستره عن حال يستحق العقوبة فيسمى معصوما ومعتنى به (١٤ — ا) ومحفوظا وغير ذلك مما شاكل هذا النوع . والمعطى هو الله من حيث ما هو خازن لما عنده فى خزائنه . فما يخرجه إلا بقدَرٍ معلوم على يدى اسم خاص بذلك الأمر . « فأعطى كل شىء خلقه » على يدى العدل و إخوانه[٥] .

وأسماء الله لا تتناهى لأنها تعلَم بما يكون عنها ــ وما يكون عنها غير متناهٍ ــ و إن كانت ٨
ترجع إلى أصول متناهية هى أُمهات الأسماء أو حضرات الأسماء . وعلى الحقيقة فما ثَمَّ إلا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النِّسَبِ والإضافات التى يكنَّى عنها بالأسماء الإلهية . والحقيقة تعطى أن يكون لكل اسم يظهر ، إلى ما لا يتناهى ، حقيقة يتميز بها عن اسم آخر ، تلك[٦] الحقيقة التى بها يتميز هى الاسم[٧] عينه لا ما يقع فيه الاشتراك ، كما أن الأعطيات تتميز كل أعطية عن غيرها بشخصيتها ، و إن كانت من أصل واحد ، فمعلوم أن هذه ما هى هذه الأخرى ، وسبب ذلك تميُّز الأسماء . فما فى الحضرة ٩
الإلهية لا تساعها شىء يتكرر أصلا . هذا هو الحق الذى يعوَّل عليه . وهذا العلم ١٠
كان علم شيث (١٤ — ب) عليه السلام ، وروحه هو المد لكل من يتكلم فى

---

(١) ﻫ : وتارة على يدى الحكيم (٢) ب ؟ ﻫ : أو على يد الواهب (٣) ﻫ : الوهاب
(٤) ﻫ : يد (٥) ب + كالمقسط والحق والحكم وأمثالها (٦) ب : وتلك
(٧) ﻫ : الام

مثل هـذا من الأرواح ما عدا روحَ الخاتم[١] فإنه لا يأتيه المادة إلا من الله لا من روح من الأرواح ، بل من روحه تـكون المادة لجميع الأرواح و إن كان لا يَعْقِلُ ذلك من نفسه فى زمان تركيب جسده العنصرى . فهو من حيث حقيقته ورتبته عالم بذلك كله بعينه ، من حيث ما هو جاهل به من جهة تركيبه العنصرى . فهو العالم الجاهل ؛ فيقبل الاتصاف بالأضداد كما قبِـلَ الأصلُ الاتصاف بذلك ، كالجليل والجميل[٢] وكالظاهر والباطن والأول والآخِر وهو عينه ليس[٣] غير . فيعـلَم لا يعلم ، ويدرى لا يدرى ، ويشهد لا يشهد . وبهذا العلم سمى شيث لأن معناه هبة الله . فبيده مفتاح العطايا على اختلاف أصنافها ونِسَبِها ، فان الله وهبه لآدم أول ما وهبه : وما وهبه إلا منه لأن الولد سرُّ أبيه . فمنه خرج و إليه عاد . فما أتاه غريب لمن عقل عن الله.

١١ وكل عطاء (١٥ — ا) فى الـكون على هـذا المجرى . فما فى أحد من الله شىء ، وما فى أحد من سوى نفسه شىء و إن تنوعت عليه الصور . وما كل أحد يعرف هذا ، وأنَّ الأمر على ذلك ، إلا آحاد من أهل الله . فإذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه فذلك هو عين صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم أهل الله تعالى . فأى صاحب كشف شاهد صورة تلقِى إليه ما لم يكن عنـده من المعارف وتمنحه[٤] ما لم يكن قبل ذلك فى يده ، فتلك الصورة عينه لا غيره . فمن شجرة نفسه جنى ثمرة علمه ، كالصورة الظاهرة منه فى مقابلة الجسم الصقيل ليس غيرَه ، إلا أن المحل أو الحضرة التى رأى فيها صورة نفسه تلق إليه تنقلب[٥] من وجه بحقيقة تلك الحضرة ، كما يظهر الـكبير فى المرآة الصغيرة صغيرا أو المستطيلة مستطيلا ، والمتحركة متحركا . وقد تعطيه

(١) ب ، ن : الختم (٢) ن : ساقطة (٣) ب وليس غيره ، ن : لا غيره
(٤) ب : وتمنيه (٥) ا : يتقلب .

انتكاس صورته من حضرة خاصة ، وقد تعطيه عينَ(١) ما يظهر(١) منها فتقابل اليمينُ منها اليمينَ من الرائى ، وقد(٢) يقابل اليمينُ اليسارَ وهو الغالب فى المرايا بمنزلة العادة فى العموم : وبخرق العادة يقابل اليمينُ اليمينَ ويَظهر الانتكاس . وهذا كله من أعطيات حقيقة الحضرة المتجلِّى فيها التى (١٥ — ب) أنزلناها منزلة المرايا . فمن عرف استعداده عرف قبوله ، وما كل من عرف قبوله يعرف استعداده إلا بعد القبول ، وإن كان يعرفه مجملا . إلا أن بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة يرون أن الله ، لمّا ثبت عندهم أنه فعّال لما يشاء ، جوزوا على الله تعالى ما يناقض الحكمة وما هو الأمر عليه فى نفسه . ولهذا عدل بعض النظار(٣) إلى نفى الإمكان وإثبات الوجوب(٤) بالذات وبالغير . والمحقق يثبت الإمكان ويعرف حضرته ، والممكنَ ما هو الممكن ومن أين هو ممكن وهو بعينه واجب بالغير ؛ ومن أين صح عليه اسم الغير الذى اقتضى له الوجوب . ولا يعلم هذا التفصيل إلا العلماء بالله خاصة .

١٢ وعلى قدم شيث(٥) يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الإنسانى . وهو حامل أسراره ، وليس بعده ولد فى هـذا النوع . فهو خاتم الأولاد . وتولد معه أخت له فتخرج قبله ويخرج بعدها يكون(٦) رأسه عند رجليها . ويكون مولده بالصين ولغته لغة أهل(٧) بلده . ويسرى العقم فى الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعوهم إلى الله فلا يجاب . فإذا قبضه الله تعالى وقبض مؤمنى زمانه بقى من بقى مثل البهائم لا يحلّون حلالا ولا يحرمون حراما، يتصرفون بحكم الطبيعة (١٦ — ا) شهوة مجردة عن العقل والشرع فعليهم تقوم الساعة .

(١ — ١) ساقطة فى ﻫ (٢) ب : قد (٣) ﻫ : + من أصحاب العقول

(٤) ﻫ : الوجود (٥) ا : + عليه السلام (٦) ﻫ : فيكون (٧) ﻫ : ساقطة .

٣ — فص حكمة سبوحية فى كلمة نوحية ١

اعلم أيدك(١) الله بروح منه(١) أن التنزيه عند أهل الحقائق فى الجناب الألهى عين التحديد(٢) والتقييد. فالمنزه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب. ولكن إذا أطلقاه وقالا به، فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزه ووقف عند التنزيه ولم يَرَ غير ذلك فقد أساء(٣) الأدب وأكذب الحقَّ والرسلَ صلوات الله عليهم وهو لا يشعر، ويتخيل أنه فى الحاصل وهو فى الفائت(٤). وهو كمن آمن ببعض وكَفَرَ ببعض، ولا سيما وقد علم أنَّ أَلْسِنَةَ الشرائع الألهية إذا نطقت فى الحق تعالى بما نطقت إنما جاءت به فى العموم على المفهوم الأول، وعلى الخصوص على كل مفهوم يفهم من

٢ وجوه ذلك اللفظ بأى لسان كان فى وضع(٥) ذلك اللسان. فإن للحق فى كل خلق ظهورا(٦): فهو الظاهر فى كل مفهوم، وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته: وهو الاسم الظاهر، كما أنه بالمعنى روح ما ظهر، فهو الباطن. فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح (١٦ — ب) المدبِّر للصورة(٧). فيؤخذ فى حد الإنسان مثلا ظاهره وباطنه، وكذلك كل محدود. فالحق محدود بكل حد، وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط(٨) بها ولا تعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته(٩). فلذلك(١٠) يُجْهَل حدُّ الحق، فإنه لا يُعلَم حدُّه إلا بعلم حد كل صورة، وهذا(١١) محال حصوله: فحد الحق محال.

(١ — ١) ساقط فى ب ؟ ن (٢) ن: التجريد (٣) ن: ساء (٤) ب: الغاية
(٥) ن: موضع (٦) ب: ظهوراً خاصاً (٧) ب: للصور (٨) ب: يحاد
(٩) ب: صوره (١٠) ن: فكذلك (١١) ن: فهذا

وكذلك من شبّهه وما نزّهه فقد قيّده وحدده وما عرّفه . ومن جمع فى معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الإجمال ـ لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما فى العالم من الصور ـ فقد عرّفه مجملا لا على التفصيل كما عرّف نفسه مجملا لا على التفصيل . ولذلك ربط النبى صلى الله عليه وسلم معرفة الحق بمعرفة النفس فقال : « من عرف نفسه عرف[1] ربه » . وقال تعالى:[2] « سنريهم آياتنا فى الآفاق » وهو ما[3] خرج عنك « وفى أنفسهم » وهو عينك ، « حتى يتبين لهم » أى للناظر « أنه الحق » من حيث إنك صورته وهو روحك . فأنت له كالصورة الجسمية لك ، وهو[4] لك كالروح المدبر لصورة جسدك . والحدُّ يشمل الظاهر والباطن منك : فإن الصورة الباقية إذا زال عنها الروح المدبر لها لم تبق إنساناً ، ولكن يقال فيها إنها صورة تشبه صورة الإنسان ، فلا فرق بينها و بين (١٧ — ا) صورة من خشب أو حجارة . ولا ينطلق[5] عليها اسم الإنسان[6] إلا بالمجاز لا بالحقيقة . وصور العالم لا يمكن[7] زوال الحق عنها أصلا . فحد الألوهية[8] له بالحقيقة ٣
لا بالمجاز كما هو حد الإنسان إذا كان حياً . وكما أن ظاهر صورة الإنسان تثنى بلسانها على روحها ونفسها والمدبرِ لها ، كذلك جعل الله صورة[9] العالم تسبح بحمده ولكن لا نفقه تسبيحهم لأنا لا نحيط بما فى العالم من الصور . فالكل السِنَةُ الحق ناطقة بالثناء على الحق . ولذلك قال : « الحمد لله رب العالمين » أى إليه يرجع عواقب الثناء ، فهو المثنِى[10] والمثنَى عليه :

---

(١) ب : فقد عرف (٢) ب : ساقطة (٣) ن : ساقطة (٤) ب : ساقطة
(٥) ب : يطلق (٦) ن : إنسان (٧) ن : يتمكن (٨) ا : الألوهة
(٩) ب : صور (١٠) ب : فهو المثنى عليه (فقط) .

٤ فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً و إن قلت بالتشبيه كنت محدداً
و إن قلت بالأمرين كنت مسدداً وكنت إماماً فى المعارف سيداً
فمن قال بالإشفاع كان مشركا ومن قال بالإفراد كان موحداً
فإياك والتشبيه إن كنت ثانياً و إياك والتنزيه إن كنت مفرداً
فما أنت هو: بل أنت هو وتراه فى عين الأمور مسرّحاً ومقيداً

قال الله تعالى « ليس كمثله شيء » فنزه ، « وهو السميع البصير » فشبّه . وقال تعالى « ليس كمثله شيء » فشبه وثنّى ، « وهو السميع البصير» فنزّه وأفرد .

(١٧ — ب) لو أن نوحاً عليه السلام[1] جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه : فدعاهم جهاراً ثم دعاهم إسراراً، ثم قال لهم: « اُسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً » . وقال: « دَعَوْتُ[2] قَوْمِي لَيلاً وَنَهَاراً فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَاراً » . وذكر عن قومه أنهم تصامموا عن دعوته لعلمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته . فعلم العلماء بالله ما أشار إليه نوح عليه السلام فى حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم ، وعلم أنهم إنما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان ، والأمر قرآن لا فرقان ، ومن أقيم فى
٥ القرآن لا يصغى إلى[3] الفرقان و إن كان فيه[4] . فإن القرآن يتضمن الفرقان والفرقان لا يتضمن القرآن . ولهذا ما اختص بالقرآن إلا محمد صلى الله عليه وسلم وهذه الأمة التى هى خير أمة أخرجت للناس . « فليس كمثله شيء » يجمع[5] الأمرين فى أمر واحد . فلو أن نوحا يأتى بمثل هذه الآية لفظاً أجابوه ، فإنه شبّه ونزّه فى آية واحدة ، بل فى نصف آية . ونوح دعا قومه « ليلا » من حيث

---

(١) ب ، ن : ساقطة (٢) ب : رب إنى دعوت قومى (٣) ب : على
(٤) ب : ساقطة (٥) ا ، ن ب : فجمع الأمر فى أمر واحد

عقولهم وروحانيتهم فإنها غيب . « ونهارا » دعاهم أيضاً من حيث ظاهر[1] صورهم
وحِسِّهم ، وما جمع فى الدعوة مثل « ليس كمثله شيء » فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان
فزادهم فرارا . ثم قال عن نفسه إنه[2] دعاهم ليغفر لهم ، لا ليكشف (١٨ — ا) ٦
لهم ، وفهموا ذلك منه صلى الله عليه وسلم . لذلك « جعلوا أصابعهم فى آذانهم واستغشوا
ثيابهم » وهذه كلها صورة الستر التى دعاهم إليها فأجابوا دعوته بالفعل لا بلبيك .
ففى « ليس كمثله شيء » إثبات المثل ونفيه ، وبهذا قال عن نفسه صلى الله عليه
وسلم إنه أوتى جوامع الكلم . فما دعا محمد صلى الله عليه وسلم قومه ليلاً ونهاراً ،
بل دعاهم ليلاً فى نهار ونهاراً فى ليل. فقال نوح فى حكمته لقومه: « يرسل السماء عليكم
مدراراً » وهى المعارف العقلية فى المعانى والنظر الاعتبارى، « ويمددكم بأموال » أى بما[3]
يميل بكم إليه . فإذا مال بكم إليه رأيتم صورتكم فيه . فمن تخيل منكم أنه رآه فما عرف ،
ومن عرف منكم أنه رأى نفسه فهو العارف . فلهذا انقسم الناس إلى غير عالم وعالم.
« وولده » وهو ما أنتجه لهم نظرهم الفكرى . والأمر موقوف علمه على المشاهدة
بعيد عن نتائج الفكر . « إلا خسارا ، فما ربحت تجارتهم » فزال عنهم ما كان فى
أيديهم مما كانوا يتخيلون أنه ملك لهم : وهو فى المحمديين « وانفقوا مما جعلكم ٧
مستخلفين فيه »، وفى نوح « ألا تتخذوا من دونى وكيلا » فأثبت الملك لهم والوكالة
لله فيهم . فهم مستخلفون فيه[4] . فالملك لله وهو وكيلهم ، فالملك لهم وذلك ملك
الاستخلاف . وبهذا كان (١٨ — ب) الحق تعالى[5] مالك[6] الملك كما قال
الترمذى رحمه الله . « ومكروا مكرا كبّارا » ، لأن الدعوة إلى الله تعالى مكر بالمدعوّ

---

(١) ب : ظواهر (٢) ا : اذ (٣) ب : ما (٤) ا ، ن : فيهم
(٥) ب ، ن : ساقطة (٦) ب : ملك

لأنه ما عَدِمَ من البداية فيدعى إلى الغاية . « أدعو الله » فهذا عين المكر ؛ « على
٨ بصيرة » فنبَّه أن الأمر له كله ، فأجابوه[١] مكرا كما دعاهم . فجاء المحمدى وعلم أن
الدعوة إلى الله ما هى من حيث هويته و إنما هى من حيث أسماؤه فقال : « يوم
نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا » فجاء بحرف الغاية وقرنها بالاسم ، فعرفنا أن العالم
كان تحت حيطة اسمٍ إلهى أوجب عليهم أن يكونوا متقين . فقالوا فى مكرهم :
« لا تذرنَّ آلهتكم ولا تذرن وَدّاً ولا سواعا ولا يغوث و يعوق ونسرا » ، فإنهم
إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء ؛ فإن للحق فى كل معبود
وجها يعرفه مَنْ يعرفه ويجهله من يجهله . فى المحمديين : « وقضى ربك ألا تعبدوا
إلا إياه » أى حكم . فالعالم يعلم من عُبِدَ ، وفى أى صورة ظهر حتى عبدَ ، وأن
التفريق والكثرة كالأعضاء فى الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية فى الصورة
الروحانية ، فما عُبِدَ غير الله فى كل معبود . فالأدنى من تخيل فيه الألوهية ؛ فلولا هذا
التخيل ما عبد الحجر ولا غيره . ولهذا قال[٢] : « قل سموهم » ، فلو سموهم
(١٩ — ا) لسموهم حجارة[٣] وشجراً وكوكبا . ولو قيل لهم من عبدتم لقالوا إلها
ما كانوا يقولون الله ولا الإله . والأعلى ما تخيل[٤] ، بل قال هذا مجلى إلهى ينبغى
تعظيمه فلا يقتصر . فالأدنى صاحب التخيل يقول: « ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله
زلفى » والأعلى العالم يقول: « إنما إلهكم إله واحد فله أسلموا » حيث ظهر « وبشر
المخبتين » الذين خبَتْ نار طبيعتهم ، فقالوا إلها ولم يقولوا طبيعة ، « وقد أضلوا
٩ كثيرا » أى حيروهم فى تعداد الواحد بالوجوه والنسب . « ولا تزد الظالمين »

(١) ب : فأجابوا (٢) ا : + الله تعالى (٣) ب ؟ ؟ : حجرا
(٤) ا : + فيه الألوهية .

لأنفسهم . « المصطفَيْن[١] » الذين أورثوا الكتاب ، أول الثلاثة . فقدمه على المقتصد والسابق[٢] . « إلا ضلالا » إلا حيرة المحمدى. «زدنى فيك تحيرا » ، « كلما أضاء لهم مشوا فيه و إذا أظلم عليهم قاموا». فالحائر[٣] له الدور والحركة الدورية حول القطب فلا يبرح منه ، وصاحب الطريق المستطيل مائل خارج عن المقصود طالبٌ ما هو فيه صاحب خيال إليه غايته : فله مِنْ و إلى وما بينهما . وصاحب الحركة الدورية لا بدءَ له فيلزمَه « مِنْ » ولا غاية فتحكُمَ عليه « إلى » ، فله الوجود الأتمُّ وهو المؤتى جوامع الكلم والحِكَم . (١٩ — ب) «مما خطيئاتهم» فهى التى خطت بهم فغرقوا فى بحار العلم بالله، وهو الحيرة ؛ «فأدخلوا نارا» فى عين الماء فى المحمديين. « و إذا البحار سجرت » : سَجَرْت التنور[٤] إذا أوقدته . «فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا » فكان الله عين أنصارهم فهلكوا فيه إلى الأبد . فلو أخرجهم إلى السِّيف ، سيف الطبيعة لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة ، و إن كان الكل لله وبالله بل هو الله . « قال نوح ربٌ » ما قال إلهى ، فإن الرب له الثبوت والإله يتنوع بالأسماء فهو كل يوم فى شأن . فأراد بالرب ثبوت التلوين إذ لا يصح إلا هو. « لا تذر على الأرض » يدعو عليهم أن يصيروا فى بطنها : المحمدى « لو دليتم بحبل لهبط على الله » ؛ «له ما فى السموات وما فى الأرض» . و إذا دفنت فيها فأنت فيها وهى ظرفك : « وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى » لاختلاف الوجوه . « من الكافرين » الذين « استغشوا ثيابهم وجعلوا أصابعهم فى آذانهم » طلبا للستر لأنه

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى « وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار » سورة ص آية ٤٧

(٢) إشارة إلى قوله تعالى : « فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله » . سورة فاطر آية ٣٢ (٣) ا : فالحير ، ب فالحائر والمتحير لهم (٤) ب : التنوت

«دعاهم ليغفر لهم » والغفر الستر . « ديَّارا » أحداً حتى تعم المنفعة كما عمت الدعوة . « إنك إن تذرهم » أى تدعهم وتتركهم « يضلوا عبادك » أى يحيروهم فيخرجوهم من العبودية إلى ما فيهم من (٢٠ — ا) أسرار الربوبية فينظرون أنفسهم أربابا بعدما كانوا عند أنفسهم عبيدا ؛ فهم العبيد الأرباب . « ولا يلدوا » أى ما ينتجون ولا يظهرون « إلا فاجرا » أى مظهرا ما ستر ، « كَفَّارا » أى ساترا ما ظهر بعد ظهوره . فيظهرون ما سُتِرَ ، ثم يسترونه بعد ظهوره ، فيحار الناظر ولا يعرف قصد الفاجر فى فجوره[1] ، ولا الكافر فى كفره ، والشخص واحد . « رب اغفرلى » أى استرنى واستر من أجلى فيجهل قدرى ومقامى كما جهل قدرك فى قولك : « وما قدروا الله حق قدره » . « ولوالدى » : من كنت نتيجة عنهما وهما العقل والطبيعة. « ولمن دخل بيتى » أى قلبى. « مؤمنا » مصدقا بما يكون فيه من الإخبارات الألهية وهو ما حدَّثت به أنفسَها . « وللمؤمنين » من العقول « والمؤمنات » من النفوس . « ولا تزد الظالمين » : من الظلمات أهل الغيب المكتنفين خلف الحجب الظلمانية. « إلا تبارا » أى هلاكا ، فلا يعرفون نفوسهم لشهودهم[2] وجه الحق دونهم . فى
١١ المحمديين . « كل شىء هالك إلا وجهه » . والتبار الهلاك . ومن أراد أن يقف على أسرار نوح فعليه بالرقىّ (٢٠ — ب) فى فلك يوح[3] ، وهو فى التنزلات الموصلية لنا والله يقول الحق[4]

---

(١) ا : بفجوره (٢) ه : بشهودهم (٣) ه ؟ ب : فلك نوح
(٤) ب : والسلام بدلا من : والله يقول الحق — ه : لا تذكر شيئاً

١ ## ٤ — فص حكمة قدوسية فى كلمة إدريسية

٢ العلو نسبتان ، علو مكان وعلو مكانة . فعلو المكان « ورفعناه مكانا عليا » .

٣ وأعلى الأمكنة المكان الذى تدور عليه رحى عالم الأفلاك وهو فلك الشمس ، وفيه مقام روحانية إدريس عليه السلام[1] . وتحته سبعة أفلاك وفوقه سبعة أفلاك وهو الخامس عشر . فالذى فوقه فلكُ الأحمر وفلك المشترى وفلك كيوان وفلك المنازل والفلك الأطلس فلك البروج[2] وفلك الكرسى وفلك العرش . والذى دونه فلك الزهرة ، وفلك الكاتب ، وفلك القمر ، وكرة[3] الأثير ، وكرة الهوى ، وكرة الماء ، وكرة التراب . فمن حيث هو قطب الأفلاك هو رفيع المكان .

٤ وأما علو المكانة فهو لنا أعنى المحمديين . قال الله تعالى «وأَنتمُ الأَعْلَوْنَ واللهُ معكم» فى هذا العلو ؛ وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة . ولما خافت نفوس العمّال منا أتبع (٢١ — ا) المعية بقوله[4] « ولن يتركم أعمالكم » : فالعمل يطلب المكان والعلم يطلب المكانة ، فجمع لنا بين الرفعتين علوَّ المكان بالعمل وعلو المكانة بالعلم. ثم قال تنزيها للاشتراك بالمعية «سبِّح اسمَ رَبِّكَ الأَعْلَى» عن هذا الاشتراك المعنوى. ومن أعجب الأمور كون الإنسان أعلى الموجودات ، أعنى الإنسان الكامل ، وما نسب إليه العلو إلا بالتبعية ، إما إلى المكان و إما إلى المكانة وهى المنزلة . فما كان علوه لذاته . فهو العلى بعلو المكان و بعلو المكانة . فالعلو لهما . فعلو المكان

---

(١) ساقطة فى ب ، ن   (٢) ب : وفلك البروج ، ولكن الفلك الأطلس هو فلك البروج — وعدتها سبعة عشر من غير اعتبار فلك البروج فلكا مستقلا   (٣) ن : تذكر : « وأكرة » فى الجميع   (٤) ا : + تعالى .

« كالرحمن عَلَى العرش استوى » وهو أعلى الأماكن . وعلو المكانة « كل شيء هالكٌ إلا وجهه » ؛ و « إليه يُرْجَع الأمر كله[١] » ؛ « أإله مع الله » . ولما قال الله تعالى « ورفعناه مكاناً علياً » فجعل « علياً » نعتاً للمكان ، «وإذ قالَ ربكَ للملائكةِ إني جاعِلٌ في الأرض خليفة » ، فهذا علو المكانة . وقال في الملائكة[٢] « أستكبرت أم كنت من العالين » فجعل العلو للملائكة . فلو كان لكونهم ملائكة[٣] لدخل الملائكة كلهم في[٤] (٢١ — ب) هذا العلو . فلما لم يعم ، مع اشتراكهم في حد الملائكة ، عرفنا أن هذا علو المكانة عند الله[٥]. وكذلك الخلفاء من الناس لوكان علوهم بالخلافة علواً ذاتياً لكان لكل إنسان . فلما لم يعم عرفنا أن ذلك العلو المكانة . ومن أسمائه الحسنى العلي . على من وما ثم إلا هو ؟ فهو العلي لذاته . أو عن ماذا وما[٦] هو إلا هو ؟ فعلوه لنفسه . وهو من حيث الوجود عين الموجودات . فالمسمى محدثات هي العليَّة لذاتها وليست إلا هو . فهو العلي لا علو إضافة ، لأن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شمَّتْ رائحة من الموجود ؛ فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات . والعين واحدة من المجموع في المجموع . فوجود الكثرة في الأسماء ، وهي النسب ، وهي أمور عدمية . وليس إلا العين الذي هو الذات . فهو العلي لنفسه لا بالإضافة[٧] . فما في العالم من هذه الحيثية علو إضافة ، لكن الوجوه الوجودية[٨] متفاضلة . فعلو الإضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة . لذلك نقول فيه هو لا هو ؛ أنت لا أنت . قال

---

(١) ا : ساقطة (٢) ب : إبليس الملائكة (٣) ب : الملائكة

(٤) « في » ساقطة في ا (٥) ا : + تعالى (٦) وما : ساقطة في ب

(٧) ن : بإضافة (٨) ب : الودية .

الخراز[1]. (٢٢ — ا) رحمه[2] الله تعالى ، وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته ينطق عن نفسه بأن الله تعـالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد فى الحكم عليه بها . فهو الأول والآخر والظاهر والباطن . فهو عين ما ظهر ، وهو عين ما بطن فى حال ظهوره . وما ثَمَّ من يراه غيره ، وما ثم من يبطن عنه ؛ فهو ظاهر لنفسه باطن عنه . وهو[3] المسمى أبا[4] سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات . فيقول الباطن لا إذا قال الظاهر أنا ؛ ويقول الظاهر لا إذا قال الباطن أنا . وهذا فى كل ضد، والمتكلم واحد وهو عين السامع . يقول النبى صلى الله عليه وسلم: « وما حدَّثَتْ به أنفُسَها » فهى المحدثة السامعة حديثها ، العالمة بما حدثت به أنفسها[5] ، والعين واحدة واختلفت الأحكام . ولا سبيل إلى جهل مثل هـذا فإنه يعلمه كل إنسان من نفسه وهو صورة الحق . فاختلطت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد فى المراتب[6] المعلومة . ٦

فأوجد الواحد العدد ، وفصَّل العددُ الواحـدَ ، وما ظهر حكم العدد إلا بالمعدود . والمعدود منه عدم ومنه وجود ؛ فقد يعدم الشىء من حيث الحس وهو موجود من حيث العقل . فلابد من عدد ومعدود ؛ (٢٢ — ب) ولابد من واحد ينشىء ذلك فينشأ بسببه . فإن كل[7] مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلا والعشرة إلى أدنى وإلى أكثر إلى غير نهاية ، ما هى مجموع ، ولا ينفك عنهـا اسم جمع[8] الآحاد .

---

(١) هو أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز صوفى من أهل بغداد مات سنة ٢٧٧ ، راجع القشيرى ص ٢٢ والحلية تحت أحمد بن عيسى ج ١٠ ص ٢٤٦ (٢) ساقطة فى ب ؟ ن

(٣) هو ساقطة فى ا فى الأصل ولكنها وضعت بخط آخر (٤) ب : أبو

(٥) ن : نفسها (٦) ب : فى المراتب كلها (٧) ن ؟ ب : فإن كان كل مرتبة ، وكذلك النص فى شرحى القاشانى وبالى ، والكلام على أن جواب الشرط محذوف يدل عليه سياق العبارة (٨) ب : جميع

فإن الاثنين حقيقة واحدة ، والثلاثة حقيقة واحدة[١] ، بالغا ما بلغتْ هذه المراتب ، و إن كانت واحدة . فما عين واحدة منهن عين ما بقى . فالجمع يأخذها فنقول بها منها ، ونحكم بها عليها . قد ظهر فى هذا القول عشرون مرتبة ، فقد دخلها التركيب فما تنفك تثبت عينَ ما هو منفىٌّ عندك لذاته .

ومن عرف ما قررناه فى الأعداد ، وأن نفيها عين إثباتها[٢] ، علم أن الحق المنزّه هو الخلق المشبه ، و إن كان قد تميز الخلق من الخالق . فالأمر الخالق المخلوق ، والأمر المخلوق الخالق . كل ذلك من عين واحدة، لا ، بل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة . فانظر ما ذا ترى « قال يا أبت افعل ماتؤمر » ؛ والولد عين أبيه . فما رأى[٣] يذبح سوى نفسه . « وفداه بذبح عظيم »، فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان . وظهر (٢٣ — ا) بصورة ولد : لا ، بل بحكم ولد[٤] من هو عين الوالد . « وخلق منها زوجها » : فما نكح[٥] سوى نفسه . فمنه الصاحبة والولد
٧ والأمر واحد فى العدد . فمَن الطبيعةُ ومَنِ الظاهر منها ؛ وما رأيناها نقصت بما ظهر
منها ولا زادت بعدم ما ظهر ؟ وما[٦] الذى ظهر غيرها : وما هى عين ما ظهر لاختلاف
الصور بالحكم عليها[٧]: فهذا بارد يابس وهذا حار يابس : فجمع باليبس وأبان بغير ذلك.
والجامع الطبيعة، لا، بل العين الطبيعية. فعالم الطبيعة صور فى مرآة واحدة ؛ لا، بل صورة
٨ واحدة فى مرايا[٨] مختلفة . فما ثم إلا حيرة لتفرق النظر. ومن عرف ماقلناه لم يحر. و إن

---

(١) والثلاثة حقيقة واحدة ساقطة فى ن (٢) ب ، ن : ثبتها

(٣) الضمير فى رأى يعود على الوالد (٤) ن : وظهر بصورة لا بحكم ولد

(٥) الضمير عائد على آدم (٦) يفسرها بالى على أنها استفهامية (راجع شرحه ص ٩٨) ، ويفسرها جامى على أنها سالبة بمعنى ليس وهو الأصح (شرحه ج ١ ص ١٥٤) والمعنى وليست الطبيعة شيئاً آخر غير ما ظهر ، ومع ذلك ليست هى عين ماظهر لاختلاف الصور باختلاف الحكم عليها (٧) ا : عليه (٨) ن : + كثيرة مختلفة

كان فى مزيد علم فليس إلا من حكم المحل ، والمحل عين العين الثابتة: فيها يتنوع[١] الحق فى المجلى فتتنوع[١] الأحكام عليه ، فيقبل كل حكم ، وما يحكم عليه إلا عين ما تجلى فيه ، وما ثَمَّ إلا هذا :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا ... وليس خلقا بذاك الوجه فادكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته ... وليس يدريه إلا من له بصر
جمِّع وفرِّق فإن العين واحدة ... وهى الكثيرة لا تبقى ولا تذر

٩ فالعلى لنفسه هو الذى يكون له الكمال الذى يستغرق به جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها ، وسواء كانت[٢] محمودة (٢٣ — ب) عرفا وعقلا وشرعا أو[٣] مذمومة عرفا وعقلا وشرعا . وليس ذلك إلا لمسمى الله تعالى خاصة . وأما غير مسمى الله خاصة مما هو مجلى له أو صورة فيه ، فإن كان مجلى له فيقع التفاضل — لابد من ذلك — بين مجلى ومجلى ؛ و إن كان صورة فيه فتلك[٤] الصورة عين الكمال[٥] الذاتى لأنها عين ما ظهرت فيه . فالذى لمسمى الله هو الذى لتلك الصورة . ولا يقال هى هو ولا هى غيره . وقد أشار أبو القاسم بن قسِّى ١٠
فى خَلْعِه إلى هذا بقوله: إن كل اسم إلهى يتسمى بجميع الأسماء الإلهية وينعت بها. وذلك[٦] أن كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذى سيق له و يطلبه . فمن حيث دلالته على الذات له جميع الأسماء ، ومن حيث دلالته على المعنى الذى ينفرد به ، يتميز عن غيره كالرب والخالق والمصوِّر إلى غير ذلك . فالاسم المسمى من حيث الذات،

---

(١) ب : ينبوع فى الحالتين (٢) ساقطة فى ا (٣) ب : و
(٤) ن : فتلك (٥) ب : كمال (٦) ب ، ن : وذلك هناك أن الخ .

والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى الذى سيق له . فإذا فهمت أن العليّ ما ذكرناه علمت أنه ليس علو المكان ولا علو المكانة ، فإن علو المكانة يختص بولاة الأمر كالسلطان والحكام والوزراء والقضاة و كل ذى منصب سواء كانت فيه أهلية لذلك[1] المنصب أو لم تكن ، والعلو بالصفات ليس كذلك ، فإنه قد يكون أعلم الناس يتحكم (٢٤ — ا) فيه من له منصب التحكم و إن كان أجهل الناس . فهذا عليّ بالمكانة بحكم التبع ما هو عليّ[2] فى نفسه . فإذا عزل زالت رفعته والعالِم ليس كذلك .

١ ٥ — فص حكمة مُهَيَّمية فى كلمة إبراهيمية[3]

إنما سمى الخليل[4] خليلا لتخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الإلهية . قال الشاعر :

قد[5] تخللت مسلك الروح منى   و به سمى الخليـــل خليلا

كما يتخلل اللونُ المتلون ، فيكون العَرَضُ بحيث جوهره ما هو كالمكان والمتمكن ؛ أو لتخلل[6] الحق وجود صورة إبراهيم عليه السلام[7] . و كل حكم يصح
٢ من ذلك ، فإن لكل حكم موطنا يظهر به لا يتعداه . ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات ، وأخبر بذلك عن نفسه ، و بصفات النقص و بصفات الذم ؟ ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها وكلها حق له كما هى صفات المحدثات

(١) ب ؟ ن : ذلك (٢) ن : ساقطة (٣) ا : مهيمية ؟ ن مهيمنية
(٤) ا ساقطة (٥) ب : وقد ؟ ن : و (٦) ب : التخلل (٧) ساقطة فى ب ؟ ن

حق للحق . « الحمد لله » : فرجعت إليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود . « وإليه يُرجَعُ الأمرُ كله » فعمّ ما ذُمَّ وحُمِدَ ؛ وما ثَمَّ إلا محمود ومذموم .

اعلم أنه ما تخلل شيء شيئا إلا كان محمولا فيه . فالمتخلِّل[1] – اسم فاعل – محجوب بالمتخلَّل – اسم مفعول . فاسم المفعول[2] هو الظاهر ، واسم الفاعل هو الباطن المستور . وهو غذاء له كالماء يتخلل الصوفة فتربو به وتتسع . فإن كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه ، فيكون الخلق جميع أسماء الحق سمعَه وبصرَه وجميعَ نسبه وإدراكاته . وإن كان الخلق هو الظاهر (٢٤ — ب) فالحق مستور باطن فيه ، فالحق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه كما ورد في الخبر الصحيح[3] . ثم إن الذات لو تعرّت عن هذه النسب لم تكن إلها . وهذه النسب أحدثتها أعياننا : فنحن جعلناه بمألوهيتنا[4] إلها ، فلا يعرف حتى نعرف . قال عليه السلام : « من عرف نفسه عرف ربه » وهو أعلم الخلق بالله . فإن بعض[5] الحكماء وأبا حامد[6] ادعوا[7] أنه يُعْرَف الله من غير نظر في العالم وهذا غلط . نعم تعرف ذات[8] قديمة أزلية لا يعرف أنها إله حتى يعرف المألوه . فهو الدليل عليه . ثم بعد هذا في ثاني حال يعطيك الكشف أن الحق نفسه[9] كان عين الدليل على نفسه وعلى أُلوهيته ، وأن العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه[10] ، وأنه يتنوع ويتصوّر بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها ، وهذا بعد العلم به منا

(١) ا : كالمتخلل (٢) ساقطة في ب
(٣) إشارة إلى الحديث القدسي القائل : « لا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الخ » (٤) ن : بألوهيتنا (٥) ن : ساقطة
(٦) الإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ (٧) ا ، ن : ادّعى (٨) ن : ذاتا
(٩) ب : بنفسه (١٠) ساقطة في ا ، ن

أنه إله لنا . ثم يأتى الكشف الآخر فيظهر لك صورنا فيه، فيظهر بعضنا لبعض[١] فى الحق ، فيعرف بعضنا بعضا ، ويتميز بعضنا عن بعض . فمنا من يعرف أن فى الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا ، ومنا من يجهل الحضرة التى وقعت فيها هذه المعرفة بنا : أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين . وبالكشفين معا ما يحكم علينا إلا بنا ؛ لا ، بل نحن نحكم علينا بنا ولكن فيه ، ولذلك قال « فلله الحجة البالغة » : يعنى على المحجوبين (٢٥ — ا) إذ[٢] قالوا للحق لم فعلت بنا كذا وكذا مما[٣] لا يوافق أغراضهم ؛ « فيكشف لهم عن ساق » : وهو الأمر الذى كشفه العارفون هنا ، فيرون أن الحق ما فعل بهم ما ادعوه أنه فعله[٤] ، وأن ذلك منهم ، فإنه ما علمهم
٤ إلا على ما هم عليه، فتدحض[٥] حجتهم وتبقى الحجة لله تعالى البالغة . فإن قلت فما فائدة قوله تعالى : « فلو شاء لهداكم أجمعين » قلنا[٦] « لو شاء » لو حرف امتناع لامتناع : فما شاء إلا ما هو الأمر عليه . ولكن عين الممكن قابل للشيء ونقيضه فى حكم[٧] دليل العقل ؛ وأى الحكمين المعقولين وقع ، ذلك هو الذى كان عليه الممكن فى حال ثبوته . ومعنى « لهداكم[٨] » لبين لكم : وما كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لإدراك الأمر فى نفسه على ما هو عليه : فمنهم العالم والجاهل . فما شاء[٩] ، فما هداهم أجمعين ، ولا يشاء ، وكذلك « إن يشأ » : فهل يشاء ؟ هذا ما لا يكون[١٠] . فمشيئته أحدية التعلق وهى نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة المعلوم

---

(١) ب : بعض بالباء (٢) ب : اذا (٣) ا ؟ ب : ما (٤) أنه فعله ساقطة فى ا

(٥) ب : فتندحض (٦) ب : قلت (٧) ن : حد (٨) ا : لهداهم أجمعين

(٩) ب : شاء الله (١٠) معنى العبارة كلها : فما شاء الله أزلا هداية الناس أجمعين فلم يهتدوا من أجل ذلك لأن مشيئته متعلقة بما عليه الممكنات فى حال ثبوتها . وحكم « لو شاء » فى الآية: « فلو شاء لهداكم أجمعين » هو حكم « إن يشأ » فى قوله : « إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد » . فهل يشاء الله بعد هذا خلاف ما عليه الأشياء فى ثبوتها ؟ هذا مستحيل

والمعلوم أنت وأحوالك . فليس للعلم أثر فى المعلوم ، بل للمعلوم أثر فى العلم[١] فيعطيه
من نفسه ما هو عليه فى عينه . وإنما ورد الخطاب الإلهى بحسب ما تواطأ عليه ٥
المخاطبون وما أعطاه النظر العقلى ، ما ورد الخطاب على ما يعطيه الكشف . ولذلك
كثر المؤمنون وقل العارفون (٢٥ — ب) أصحاب الكشوف . « وما منا إلا له
مقام معلوم » : وهو ما كنت به فى ثبوتك ظهرت به فى وجودك ، هذا إن ثبت أن ٦
لك وجودا. فإن ثبت أن الوجود للحق لا لك ، فالحكم لك بلا شك فى وجود الحق.
وإن ثبت أنك الموجود فالحكم لك بلا شك . وإن كان الحاكم الحق ، فليس له
إلا إفاضة الوجود عليك والحكم[٢] لك عليك . فلا[٣] تحمد إلا نفسك ولا تذم
إلا نفسك، وما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك . فأنت غذاؤه
بالأحكام ، وهو غذاؤك بالوجود . فتعين عليه ما تعين عليك . فالأمر منه إليك ٧
ومنك إليه . غير أنك[٤] تسمى مكلَّفا وما كلَّفك إلا بما قلت له كلفنى بحالك وبما
أنت عليه . ولا يسمَّى مكلَّفا : اسم مفعول

فيحمدنى وأحمــــده ويعبــدنى وأعبــده ٨
ففى حال أقــرُّ به وفى الأعيــان أجحده
فيعــرفنى وأنــكره وأعرفه فأشهـــــده
فأنَّى بالغــنى[٥] وأنــا أُســاعده فأســعده ؟
لذاك الحق أوجـدنى فأعلمـــــه فأوجده
بذا جاء الحديث لنــا وحــقق فىَّ مقصــده

---

(١) ب ، ٢ : فى العالم (٢) ٢ : فالحكم بالفاء (٣) ٢ : ولا (٤) ٢ : أنه
(٥) ا : الضنى

٩ ولما كان للخليل[١] هذه المرتبة التى بها سمى خليلا لذلك سنّ القِرَى[٢] ،

١٠ وجعله ابن مَسَرّة مع ميكائيل[٣] للأرزاق ، وبالأرزاق يكون تغذى المرزوقين[٤] .

فإذا تخلل الرزق ذات المرزوق بحيث لايبقى فيه شىء إلا تخلله ، فإن الغذاء يسرى[٥]

فى جميع أجزاء المغتذى كلها (٢٦ — ا) وما هنالك[٦] أجزاء فلا بد أن يتخلل

جميع المقامات الإلهية المعبر عنها بالأسماء فتظهر بها ذاته جل وعلا

١١ فنحن له كما ثبتت أدلتنا ونحن لنا
وليس له سوى كونى فنحن له كنحن بنا
فلى وجهان هو وأنا وليس له أنا بأنا
ولكن فىَّ مظهره فنحن له كمثل إنا

والله يقول الحق وهو يهدى السبيل

١ ٦ — فص حكمة حقية فى كلمة إسحاقية

٢ فداء نبى ذَبْحٌ ذِبْحٌ لقربان وأين ثواج الكبش من نوس إنسان
وعظمه الله العظيم عناية بنا أو به لا أدر[٧] من أى ميزان
ولا شك أن البُدْن أعظم قيمة وقد نزلت عن ذبح كبش لقربان
فياليت شعرى كيف ناب بذاته شخيص كبيش عن خليفة رحمان
ألم تدر أن الأمر فيه مرتب وفاء لأرباح ونقص لخسران ؟

---

(١) ا : + عليه السلام (٢) هكذا فى المخطوطات الثلاثة ولكنها صححت القرىٰ فى ا
(٣) ا : + عليه السلام (٤) ا : المرزق (٥) ا : سرى (٦) ا : هناك
(٧) لا أدر فى المخطوطات الثلاثة وقد حذفت الياء من أدرى للضرورة الشعرية وكان فى الإمكان أن يقول « لم أدر » .

فلا خلق أعلى من جمـــاد و بعده   نبات على قَدْرٍ يكون وأوزان
وذو الحس بعد النبت والكل عارف   بخلاقه كشفا و إيضاح برهان
وأما المسمى آدمـــا[١] فمقيد   بعقل وفكر أو قلادة إيمان
بذا قال سهل[٢] والمحقق مثلنا   لأنا وأياهم بمــنزل إحسان ٣
(٢٦ـب) فمن شهد الأمر الذى قد شهدته   يقول بقـــولى فى خفاء و إعلان
ولا تلتفت[٣] قولا يخالف قولنا   ولا تبذر السمراء[٤] فى أرض عميان ٤
هم الصم والبكم الذين أتى بهم   لأسماعنا المعصوم فى نص قرآن

اعلم أيدنا الله و إياك أن إبراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه : « إنى أرى فى المنام أنى أذبحك » والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها . وكان كبش[٥] ظهر فى صورة ابن إبراهيم فى المنام فصدّق إبراهيم الرؤيا، ففداه ربه من وَهْم إبراهيم بالذبح[٦] العظيم الذى هو تعبير رؤياه عند الله تعالى وهو[٧] لا يشعر . فالتجلى الصورى فى حضرة الخيال محتاج[٨] إلى علم آخر يدرك به ما أراد الله تعالى بتلك الصورة. ألا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبى بكر[٩] فى تعبير الرؤيا : « أصبت بعضا وأخطأت بعضا » فسأله أبو بكر أن يعرّفه ما أصاب فيه وما أخطأ فلم يفعل[١٠] . وقال الله تعالى لإبراهيم عليه السلام حين ناداه : «أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا» وما قال له صَدَقْتَ[١١] فى الرؤيا أنه ابنك : لأنه ما عبرها ، بل أخذ بظاهر ما رأى ، والرؤيا ٥

---

(١) ا ؟ ب : آدم   (٢) سهل بن عبد الله التسترى (المتوفى سنة ٢٨٣ هـ)
(٣) ا : يلتفت بالياء   (٤) ا : يبذر ؟ ن : تبذل . والسمراء الحنطة ولا تبذر السمراء فى أرض عميان أى لا تبذل المعرفة لغير المستعدين لقبولها   (٥) ن : وكان كبشا ظهر
(٦) ب : بذبح   (٧) ن : وهم لا يشعرون   (٨) ن : إنه محتاج
(٩) ا : + رضى الله عنه   (١٠) ا : + صلى الله عليه وسلم
(١١) ب : قد صدقت .

تطلب التعبير . ولذلك قال العزيز : « إن كنتم للرؤيا تعبرون[١] » . ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رآه إلى أمر آخر . فكانت البقر سنين فى المَحْل والخصب . فلو صدّق فى الرؤيا لذبح ابنه، و إنما صدّق الرؤيا فى[٢] أن ذلك عين ولده ، وما كان عند الله إلا الذِّبحَ العظيم فى صورة ولده (٢٧ — ا) ففداه لما وقع فى ذهن إبراهيم عليه السلام : ما هو فداء فى نفس الأمر عند الله[٣] . فصوّر الحس الذِّبح وصور الخيال ابن إبراهيم عليه السلام . فلو رأى الكبش فى الخيال لعبَّره[٤] بابنه أو بأمر آخر . ثم قال[٥] « إن هذا لهو البلاء المبين[٦] » أى الاختبار المبين أى الظاهر يعنى الاختبار فى العلم : هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير أم لا ؟ لأنه يعلم أن موطن الخيال يطلب التعبير : فغفل فما وفَّى الموطن حقه، وصدّق الرؤيا لهذا السبب كما فعل تقى بن مخلد الإمام صاحب المسند ، سمع فى الخبر الذى ثبت عنده أنه عليه السلام قال : « من رآنى فى النوم فقد رآنى فى اليقظة فإن الشيطان لا يتمثل على صورتى » فرآه تقى بن مخلد وسقاه النبى صلى الله عليه وسلم فى هذه الرؤيا لبنا فصدّق تقىُّ بن مخلد رؤياه فاستقاء[٧] فقاء لبنا . ولو عبَّر رؤياه لكان ذلك اللبن علما . فحرمه الله علما كثيرا على قدر ما شرب[٨] . ألا ترى رسول الله صلى الله عليه وسلم أُتِىَ[٩] فى المنام بقدح لبن قال : « فشربته حتى خرج الرِّى من أظافيرى[١٠] ثم أعطيت فضلى عمر » . قيل ما أوَّلته يا رسول الله ؟ قال العلم ، وما تركه لبنا على

---

(١) ن : ساقطة (٢) ا : فى ساقطة (٣) أى فداه من أجل ما خطر بفكر ابراهيم من أن الذى رآه كان صورة ابنه ـ وليس ذلك فداء حقيقيا فى نفس الأمر عند الله ، لأن الصورة التى رآها ابراهيم لم تكن صورة ابنه بل صورة الكبش ظاهرة فى صورة ابنه
(٤) ا : لعبرنا عنه (٥) ب : + تعالى (٦) ن : « إن هذا لهو البلاء » أى الاختبار « المبين » أى الظاهر (٧) ن : فاستقى (٨) ن : + من اللبن (٩) ب : لما أتى
(١٠) ب : أظفارى .

صورة ما رآه لعلمه بموطن الرؤيا وما تقتضيه[١] من التعبير . وقد عُلِمَ أن صورة النبي صلى الله عليه وسلم (٢٧ — ب) التي شاهدها الحس أنها في المدينة مدفونة ، وأن صورة روحه ولطيفته[٢] ما شاهدها أحدٌ من أحدٍ ولا من نفسه[٣] . كل روح بهذه المثابة . فتتجسد له روح النبي في المنام بصورة جسده كما مات عليه لا يخرم[٤] منه شيء . فهو محمد صلى الله عليه وسلم المرئي من حيث روحه في صورة جسدية[٥] تشبه المدفونة لا يمكن الشيطانَ أن يتصور بصورة جسده صلى الله عليه وسلم عصمة من الله في حق الرائي . ولهذا من رآه بهذه الصورة يأخذ عنه جميع ما يأمره به أو ينهاه عنه[٦] أو يخبره كما كان يأخذ عنه في الحياة الدنيا من الأحكام على حسب ما يكون منه اللفظ الدال عليه من نص أو ظاهر أو مجمل أو ما كان[٧] . فإن أعطاه شيئا فإن ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير ؛ فإن خرج في الحس كما كان في الخيال فتلك رؤيا لا تعبير لها. وبهذا القدر وعليه اعتمد ابراهيم عليه السلام وتقي بن مخلد. ولما كان للرؤيا هذان الوجهان ، وعلمنا الله : فيما فعل بإبراهيم وما قال له : الأدب لما يعطيه مقام النبوة ، عَلِمْنا في رؤيتنا الحق تعالى في صورة يردها الدليل العقلي أنْ نعبِّر[٨] تلك الصورة بالحق المشروع إما في حق حال الرائي أو المكان الذي رآه فيه أو هما معا. وإن لم يردها الدليل العقلي أبقيناها على ما رأيناها[٩] كما نرى الحق في الآخرة سواء . (٢٨ — ا)

---

(١) ب ، ن : يقتضي (٢) ا : ولطيفه (٣) أي أحد في صورة أحد ولا في صورة نفسه
(٤) ا : يخرج ، ب : يخرم منه شيئاً (٥) أي مثالية وهذا هو التعبير عندهم
(٦) ساقطة في ب ، ن (٧) أي أو أي شيء كان من أقسام اللفظ (٨) ا : تغير
(٩) ا : رأينا

٧ فللواحد الرحمن فى كل موطن | من الصـور ما يخفى وما هو ظاهر
فإن قلت هذا الحق قَدْ تَكُ[1] صادقا | وإن قلت أمرا آخرا أنت عابر
وما حكمه فى موطن دون موطن | ولـكنه بالحق للخلق سـافر
إذا ما تجلى للعيـون ترده | عقـول ببرهان عليـه تثـابر
ويُقْبَلَ فى مجـلَى العقول وفى الذى | يسمى خيالا والصحيح النواظر

يقول أبو يزيد[2] فى هذا المقام لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة فى زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بها[3]. وهذا وسع أبى يزيد فى عالم الأجسام. بل أقول لو أن ما لا يتناهى وجوده يقدَّر انتهاء وجوده مع العين الموجدة له فى زاوية من زوايا قلب العارف، ما أحس بذلك فى علمه. فإنه قد ثبت أن القلب وسع الحق ومع ذلك ما اتصف بالرى فلو امتلأ ارتوى. وقد قال ذلك أبو يزيد. ولقد نبهنا على هذا المقام بقولنا:

يا خالق الأشيـاء فى نفسه | أنت لمـا تخلقـه جامع
تخلق ما لا ينتهى كونه فيـ | ـك فأنت الضيق الواسـع
لو أن ما قد خلق الله ما لا | ح بقلبى فجره الساطع[4]
من وسع الحق فما ضاق عن | خلق فكيف الأمر ياسامع؟

بالوهم يخلق كل إنسان فى قوة خياله ما لا وجود له إلا فيهـا، وهذا هو الأمر
٨ العام. (٢٨ — ب) والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولـكن لا تزال الهمة تحفظه. ولا يئودها حفظه، أى حفظ ما خلقته. فمتى طـرأ

(١) ا: فديتك (٢) أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامى الصوفى المعروف. قيل مات سنة ٢٦١هـ
(٣) ب: به (٤) ا: تذكر البيت الرابع قبل الثالث.

على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عُدِمَ ذلك المخلوق ؛ إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو لا يغفل مطلقا ، بل لا بد من حضرة يشهدها . فإذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته[١] فى كل حضرة ، وصارت الصور يحفظ بعضها بعضا . فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو عن حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات ، حافظٌ لما فيها من صورة خلقه ، انحفظت[٢] جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة فى الحضرة[٣] التى ما غفل عنها ، لأن الغفلة ما تعم قط لا فى العموم ولا فى الخصوص . وقد أوضحت هنا سرا لم يزل أهل الله[٤] يغارون على مثل هذا أن يظهر لما فيه من رد دعواهم أنهم الحق ؛ فإن الحق لا يغفل والعبد لابد له أن يغفل عن شىء دون شىء . فمن حيث الحفظ لما خلق له أن يقول «أنا الحق» ، ولكن ما حفظه لها حفظ الحق: وقد بينا الفرق . ومن حيث ما غفل عن صورة ما وحضرتها فقد تميز العبد من الحق . ولابد أن يتميز مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظه صورة واحدة منها فى الحضرة التى ما غفل عنها . فهذا حفظ بالتضمن ، وحفظ الحق ما خلق ليس كذلك (٢٩ — ا) بل حفظه لكل صورة على التعيين . وهذه مسألة أُخبرت أنه ما سطرها أحد فى كتاب لا أنا ولا غيرى إلا فى هذا الكتاب: فهى يتيمة الدهر وفريدته . فإياك أن تغفل عنها فإن تلك الحضرة التى يبقى لك الحضور فيها مع[٥] الصورة ، مثلها مثَلُ الكتاب الذى قال الله فيه « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » فهو الجامع للواقع وغير الواقع . ولا يعرف ما قلناه إلا من كان ٩

(١) أى بصورة العارف (٢) ب : ان حفظت — وهو خطأ (٣) ن : فى الحضرات .
ا : ساقطة (٤) ب + العارفون (٥) ب : ظاهر الصورة

قرآنا[1] فى نفسه فإن المتقى الله « يجعل له فرقانا » وهو مثل ما ذكرناه فى هـذه المسألة فيما يتميز به العبد من الرب . وهذا الفرقان[2] أرفع فرقان .

١٠ فوقتا يكون العبد ربا بلا شك ووقتا يكون العبد عبدا بلا إفك
فإن كان عبدا كان بالحق واسعا وإن كان ربا كان فى عيشة ضنك
فمن كونه عبدا يرى عين نفسه وتتسع الآمال منـــه بلا شك
ومن كونه ربا يرى الخلق كله يطالبه من حضرة المُلك والمَلَك
ويعـــجز عمَّا طالبوه بذاته لذا تر بعض العارفين به يبكى
فـكن عبد رب لا تـكن ربَّ عبده فتذهب بالتعليق فى النار والسبك

١ ٧ — فص حكمة علية فى كلمة اسماعيلية

اعلم أن مسمى الله[3] أحدىٌّ بالذات كلٌّ بالأسماء . وكل موجود (٢٩ — ب) فما له من الله إلا ربه خاصة يستحيل أن يكون له الـكل[4] . وأما الأحدية الإلهية فما لواحد فيها قدم ، لأنه لا يقال لواحد منها شىء ولآخر منهـا شىء ، لأنها لا تقبل

٢ التبعيض . فأحديته مجموع كله بالقوة . والسعيد من كان عند ربه مرضيا ؛ وما ثَمَّ إلا من هو مرضى عند ربه لأنه الذى يبقى عليه ربوبيته ؛ فهو عنده مرضى فهو سعيد.

٣ ولهذا[5] قال سهل[6] إن للربوبية سرا — وهو أنت : يخاطب[7] كل عين — لو ظهر[8]

(١) المراد بالقرآن الجمع وبالفرقان الفرق (٢) ب : القرآن (٣) ا + تعالى خاصة
(٤) ب : + بعد الـكل « فلـكل شخص اسم هو ربه ذلك الشخص جسم هو قلبه »
(٥) ن : وبهذا بالباء (٦) ن : + رضى الله عنه (٧) ا ؟ ن : تخاطب بالتاء
(٨) ظهر هنا معناها زال ، ذكرها الشيخ فى الفتوحات ج ٢ ص ٦٣١ س ٨ من أسفل ، حيث اقتبس عبارة سهل بن عبد الله وهى : « للربوبية سر لو ظهر لبطلت الربوبية » . قال ظهروا عن البلد أى ارتفعوا . قال فى الصحاح هذا أمر ظاهر عنك عاره أى زائل . وقوله « وهو أنت » من كلام ابن عربى لا من كلام سهل ، وعلى هذا فعنى قوله « يخاطب كل عين » أن ذلك السر الذى هو أنت مراد به كل إنسان وكل موجود . ويصح أن تكون العبارة كلها من كلام سهل : فيخاطب أى سهل بكلمة أنت كل عين .

لبطلت الربوبية . فأدخل عليه « لو » وهو حرف امتناع لامتناع[١] ، وهو لا يظهر فلا تبطل الربوبية لأنه[٢] لا وجود لعين إلا بربه . والعين موجودة دائما فالربوبية لا تبطل دائما . وكل مرضى محبوب ، وكل ما يفعل المحبوب محبوب ، فكله مرضى، لأنه لا فعل للعين ، بل الفعل لربها فيها فاطمأنت العين أن يضاف إليها فعل ، فكانت « راضية » بما يظهر فيها وعنها من أفعال ربها ، « مرضية » تلك الأفعال لأن كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعته ؛ فإن وفّى فعله وصنعته حقّ ما عليه « أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » : أى بيّنَ أنه أعطى كل شيء خلقه ، فلا يقبل النقص ولا[٣] الزيادة . فكان إسماعيل[٤] بعثوره على ما ذكرناه عند ربه مرضيا . وكذا ٤
كل موجود عند ربه مرضى[٥] . ولا يلزم إذا كان كل موجود عند ربه مرضيا على ما بيّنّاه أن يكون (٣٠ — ا) مرضيا عند رب عبد آخر لأنه ما أخذ الربوبية إلا من كلٍّ لا من واحد . فما تعين له من الكل إلا ما يناسبه ، فهو ربه . ولا يأخذه أحد من حيث أحديته . ولهذا منع أهل الله التجلى فى الأحدية ؛ فإنك إن ٥
نظرته به[٦] فهو الناظر نفسه فما زال ناظرا[٧] نفسه بنفسه ؛ وإن نظرته بك فزالت الأحدية بك ؛ وإن نظرته به وبك[٨] فزالت الأحدية أيضا . لأن ضمير التاء فى « نظرتَه » ما هو عين المنظور، فلابد من وجود نسبة مااقتضت أمرين ناظرا ومنظورا، فزالت الأحدية وإن كان لم ير إلا نفسه بنفسه . ومعلوم أنه فى هذا الوصف ناظر ومنظور . فالمرضى لا يصح أن يكون مرضيا مطلقا إلا إذا كان جميع ما يظهر به من

---

(١) أى تمنع وقوع المشروط من أجل عدم وقوع الشرط فهى ضد إن التى توجب وقوع المشروط من أجل وقوع الشرط (٢) ساقطة من ب (٣) ساقطة من ب
(٤) ب : + عليه السلام (٥) ا : مرضيا (٦) ساقطة من ب
(٧) ب : ناظر (٨) ساقطة فى ا ، ب

٦ فعل الراضي فيه . فَفَضَل إسماعيل غيرَه من الأعيان بما نعته الحق به من كونه عند ربه مرضيا . وكذلك كل نفس مطمئنة قيل لها « ارجِعى إلى ربِّكِ » ، فما أمرها أن ترجع إلا إلى ربها الذى دعاها فعرفته[1] من الكل ، «راضيةً مرضية» . « فادخُلِي فى عبادى » من حيث ما لهم هـذا المقام . فالعباد المذكورون هنا كل عبد عرف ربه تعالى واقتصر عليـه ولم ينظر إلى رب غيره مع أحدية العين : لا بد من ذلك (٣٠ — ب) «وادخلى جَنّتِي» التى بها[2] سِتْرى . وليست جنتى سواك فأنت تسترنى[3]

٧ بذاتك . فلا أُعْرَف إلا بك كما أنك لا تـكون إلا بى . فمن عرفك عرفنى وأنا لا أُعرف فأنت لا تعرف . فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التى عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها . فتـكون صاحب معرفتين[4] : معرفة به من حيث أنت، ومعرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت.

٨ فأنت عبد وأنت ربٌّ　　لمن له فيه أنت عبد

وأنت رب وأنت عبد　　لمن له فى الخطاب عهد

فـكل عقد عليه شخص　　يحله من سواه عقد

٩ فرضى الله عن عبيده ، فهم مرضيون ، ورضوا عنـه فهو مرضى . فتقابلت الحضرتان[5] تقابل الأمثال والأمثال أضداد لأن المثلين[6] لا يجتمعان إذ لا يتميزان وما ثم إلا متميز فما ثم مثل ؛ فما فى[7] الوجود مثل ، فما فى[7] الوجود ضد، فإن الوجود حقيقة واحدة والشىء لا يضاد نفسه .

---

(١) ن : فتعرفه　　(٢) ب : هى سِترى ، وفى بعض النسخ المطبوعة هى سِرّى

(٣) ا : تسترينى ، وكان الواجب أن تكون تسترينى لو أرادها للمؤنث　　(٤) ب : المعرفتين

(٥) ا : الصورتان　　(٦) ب : المثلين حقيقة　　(٧) ن : ثم فى

فلم يبق إلا الحق لم يبق كائن فما ثم موصول وما ثم بائن
بذا[١] جاء برهان العيان فما أرى بعينى إلا عينه إذ أعاين

« ذلك لمن خشى ربه[٢] » أن يكونه[٣] لعلمه بالتمييز. دلنا[٤] على ذلك جهل أعيان فى الوجود (٣١ — ا) بما أتى به عالم. فقد وقع التميز بين العبيد، فقد وقع التميز بين الأرباب. ولو لم يقع التميز[٥] لفُسِّر الاسم الواحد الإلهى من جميع وجوهه بما يفسر الآخر . والمعز لا يفسر[٦] بتفسير المذل إلى مثل ذلك ، لكنه هو من وجه الأحدية كما تقول[٧] فى كل اسم إنه دليل على الذات وعلى حقيقته من حيث هو . فالمسمى واحد : فالمعز هو المذل من حيث المسمى، والمعز ليس المذل من حيث نفسه وحقيقته ، فإن المفهوم يختلف[٨] فى الفهم فى كل واحد منهما :

فلا تنظر إلى الحق وتعريه عن الخلق
ولا تنظر إلى الخلق وتكسوه سوى الحق
ونزهه وشبهه وقم فى مقعد الصدق
وكن فى الجمع إن شئت وإن شئت ففى الفرق
تحزْ بالكل ـ إن كل تبدى ـ قصب السبق
فلا تفنَى ولا تبقى ولا تُفنِى ولا تبقى
ولا يلقى عليك الوحى فى غير ولا تلقى .

الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد ، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات فيثنى عليها[٩] بصدق الوعد لا بصدق الوعيد ، بل بالتجاوز . « فلا تحسبن

(١) ه : بما (٢) تتمة الآية السابقة « رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشى ربه »
(٣) ا : يكون ولـكنها صححت فى الهامش يكونه . ه : يكون (٤) ب : بالتمييز لما دلنا .
ا ، ه : بالتمييز لنا (٥) ب : التميز (٦) والمعز لا يفسر ساقطة من ه
(٧) ا : تقول بالنون (٨) ا : مختلف (٩) ه : اليها

الله مخلف وعده رسله » لم يقل ووعيده ، بل قال « ويتجاوز عن سيئاتهم » مع أنه
١ توعد على ذلك . فأثنى على إسماعيل بأنه كان صادق الوعد . وقد زال الإمكان فى حق الحق لما فيه من طلب المرجح .

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده — وما لوعيد الحق عين تعاين
وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم — على لذة فيها نعيم مباين
نعيمَ جنان الخلد فالأمر واحد — وبينهما عند التجلى تباين
يسمى عذاباً من عذوبة طعمه — وذاك له كالقشر والقشر صاين

٨ — فص حكمة روحية فى كلمة يعقوبية

الدين دينان ، دين عند الله وعند(١) من عرَّفه الحق تعالى ومن عرَّف من عرفه الحق . ودين عند الخلق ، وقد اعتبره الله(٢) . فالدين الذى عند الله هو الذى اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العلية على دين الخلق فقال تعالى « ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يابنى إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون » : أى منقادون إليه . وجاء الدين بالألف واللام للتعريف والعهد ؛ فهو دين معلوم معروف وهو قوله تعالى « إن الدِّين عندَ الله الإسلام » وهو الانقياد . فالدين عبارة عن انقيادك . والذى من عند الله(٣) تعالى هو الشرع الذى انقدت أنت إليه . فالدين الانقياد(٤) ، والناموس هو الشرع الذى شرعه الله تعالى . فمن اتصف بالانقياد لما شرعه الله له فذلك الذى قام بالدين وأقامه ، أى أنشأه كما يقيم الصلاة . فالعبد هو المنشىء (٣٢ — ا) للدين والحق هو الواضع للأحكام . فالانقياد هو عين فعلك ، فالدين

(١) ا : ودين عند (٢) ا : + تعالى (٣) ن والدين عند الله
(٤) ن : هو الانقياد .

من فعلك . فما[١] ســعدت إلا بما كان منك . فكما أثبت للسعادة لك ما كان فعلك[١] كذلك ما أثبت الأسماء الإلهية إلا أفعاله وهى أنت وهى المحدثات . فبآثاره سُمّى إلهاً و بآثارك[٢] سميت سعيداً . فأنزلك الله تعالى منزلته إذا أقمت الدين وانقدت إلى ما شرعه لك . وسأبسط فى ذلك إن شاء الله ما تقع به الفائدة بعد أن

٢ نبين الدين الذى عند الخلق الذى اعتبره الله . فالدين كله لله وكله منك لا منه إلا بحكم الأصالة . قال الله تعالى « ورهبانية ابتدعوها » وهى النواميس الحكمية التى لم يجئ الرسول المعلوم بها فى العامة من عند الله بالطريقة الخاصة المعلومة فى العرف . فلما وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرةُ فيها الحكمَ الإلهى فى المقصود بالوضع المشروع الإلهى ، اعتبرها الله اعتبار ما شرعه من عنده تعالى ، « وما كتبها الله عليهم » .

٣ ولما فتح الله بينه و بين قلوبهم باب العناية[٣] والرحمة من حيث لا يشعرون جعل فى قلوبهم تعظيم ما شرعوه — يطلبون بذلك رضوان الله — على غير الطريقة النبوية المعروفة بالتعريف الإلهى فقال: «فما رعوها»: هؤلاء الذين شرعوها وشرعت لهم: «حق رعايتها » « إلا ابتغاء رضوان الله » وكذلك اعتقدوا ؛ « فآتينا الذين آمنوا » بها « منهم أجرهم » (٣٢ — ب) «وكثير منهم » : أى من هؤلاء الذين شرع فيهم هذه العبادة « فاسقون » أى خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحقها . ومَنْ لم ينْقَد إليها لم ينقد مشرِّعه[٤] بما يرضيه . لكن الأمر يقتضى الانقياد : و بيانه أن المكلَّف إما منقاد بالموافقة و إما مخالف ؛ فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه ؛ وأما المخالف[٥] فإنه يطلب بخلافه الحاكِمِ عليه من الله أحد أمرين إما التجاوز والعفو ، و إما الأخذ

---

(١) ساقط فى ب‍ (٢) ب‍ : وبآثارى سمى (٣) ا : الرحمة والعناية (٤) ا : مشروعه
(٥) ب : المخالفة

على ذلك ، ولا بد من أحدهما لأن الأمر حق فى نفسه . فعلى كل حال قد صح انقياد الحق إلى عبده لأفعاله وما هو عليه من الحال . فالحال هوالمؤثر . فمن هنا كان الدين جزاء أى معاوضة بما يسرُّ و بما لا يسر : فبما يسر[١] « رضى الله عنهم ورضوا عنه » هذا جزاء[٢] بما يسر ؛ « ومن يظلم منكم نذقه عذاباً كبيراً » هذا جزاء بما لا يسر . « ونتجاوز عن سيئاتهم » هذا جزاء[٣] . فصح أن[٤] الدين هو الجزاء ؛ وكما أن الدين هو الإسلام والإسلام عين الانقياد فقد انقاد إلى ما يسر و إلى مالا يسر وهو الجزاء . هذا لسان[٥] الظاهر فى هذا الباب . وأما سره و باطنه فإنه تجلٍّ[٦] فى مرآة وجود الحق : فلا يعود على الممكنات من الحق إلا ما تعطيه[٧] ذواتهم فى أحوالها ، فإن لهم فى كل حال صورة ، فتختلف (٣٣ — ا) صورهم لاختلاف أحوالهم ، فيختلف التجلى لاختلاف الحال ، فيقع الأثر فى العبد بحسب ما يكون . فما أعطاه الخير سواه ، ولا أعطاه ضد الخير غيره ؛ بل هو منعم ذاته ومعذبها . فلا يذمَّنَّ إلا نفسه ولا يحمدنَّ إلا نفسه . « فلله الحجة البالغة » فى علمه بهم إذ العلم يتبع المعلوم . ثم السر الذى فوق هذا فى مثل هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم ، وليس وجودٌ إلا وجود الحق بصور أحوال ما هى عليه الممكنات فى أنفسها وأعيانها . فقد[٨] علمت من يلتذ ومن[٩] يتألم وما يعقب كل حال من الأحوال و به سمى عقو بة وعقابا[١٠] وهو سائغ فى الخير والشر غير أن العرف سماه فى الخير ثواباً وفى الشر عقابا ، و بهذا سمى أو شرح الدين بالعادة ، لأنه عاد عليه ما يقتضيه و يطلبه حاله : فالدين العادة : قال الشاعر :

* كدينك من أم الحويرث قبلها *

---

(١) ساقطة فى ب   (٢) ا ؟ ب : جزاء   (٣) ب : جزاء بما يسر

(٤) ب : ساقطة   (٥) ا : بلسان   (٦) ا : تجلى   (٧) ب : تعطيهم

(٨) س : وقد   (٩) ب : أو   (١٠) ا : وعقاب .

أي عادتك . ومعقول العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله : وهذا ليس ثَمَّ فإن العادة تكرار . لكن العادة[1] حقيقة معقولة ؛ والتشابه في الصور موجود : فنحن نعلم أن زيدا عين عمرو في الإنسانية وما عادت الإنسانية ، إذ لو عادت تكثرت وهي حقيقة واحدة والواحد لا يتكثر في نفسه . ونعلم أن زيدا ليس عين عمرو في الشخصية: فشخص[2] زيد ليس شخص[2] عمرو مع تحقيق (٣٣ — ب) وجود الشخصية بما هي شخصية في الاثنين . فنقول في الحس عادت لهذا الشبه ، ونقول في الحكم الصحيح لم تعدْ . فما ثَمَّ عادة بوجه وثَمَّ عادة بوجه ، كما أن ثَمَّ جزاء بوجه وما ثَمَّ جزاء بوجه فإن الجزاء أيضا حالٌ في الممكن من أحوال الممكن . وهذه[3] مسألة أغفلها علماء هذا الشأن ، أي أغفلوا إيضاحها على ما ينبغي لا أنهم[4] جهلوها فإنها من سر القَدَر المتحكم في الخلائق . ٤

واعلم أنه كما يقال في الطبيب إنه خادم الطبيعة كذلك يقال في الرسل والورثة إنهم خادمو الأمر الإلهي في العموم ، وهم في نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات . وخِدْمتهم من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم. فانظر ما أعجب هذا ! إلا أن الخادم المطلوب هنا إنما هو واقف عند مرسوم مخدومه إما بالحال أو بالقول ، فإن الطبيب إنما يصح أن يقال فيه خادم الطبيعة لو مشى بحكم المساعدة لها ، فإن الطبيعة قد أعطت في جسم المريض مزاجا خاصا به سمِّيَ[5] مريضا ، فلو ساعدها الطبيب خدمة لزاد في كمية المرض بها أيضا ، وإنما يردعها طلبا للصحة — والصحة من ٥

---

(١) المراد بالعادة هنا الأمر الذي يعود فيظهر متكثرا متعدداً . (٢) ؟ (٢) ب : تشخص

(٣) ا : فهذه (٤) ا ؟ ن : لأنهم (٥) ب : به يسمى ؛ ن : به ساقطة

الطبيعة أيضا ـ بإنشاء مزاج آخر يخالف[١] هذا المزاج . فإذن ليس الطبيب بخادم للطبيعة ، وإنما هو خادم لها من حيث إنه لا يصلِحُ جسم المريض ولا يغير ذلك[٢] المزاج إلا بالطبيعة أيضا . ففي حقها يسعى من وجه خاص غير عام لأن العموم لا يصح في مثل هذه المسألة . فالطبيب خادم لا خادم أعني للطبيعة ، وكذلك الرسل والورثة في خدمة الحق. والحق[٣] على وجهين في الحكم في أحوال المكلَّفين ، فيَجرِي الأمر ٦
(٣٤ — ا) من العبد بحسب ما تقتضيه إرادة الحق ، وتتعلق إرادة الحق به بحسب ما يقتضي[٤] به علم الحق ، ويتعلق علم الحق به على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته :
فما ظهر إلا بصورته . فالرسول والوارث خادم الأمر الإلهي بالإرادة ، لا خادم الإرادة. ٧
فهو يردُّ عليه به طلبا لسعادة المكلَّف[٥] . فلو خدم الإرادة الإلهية ما نصح وما نصح إلا بها أعني بالإرادة . فالرسول والوارث طبيب أُخروي للنفوس منقاد لأمر الله حين أمره، فينظر في أمره تعالى وينظر في إرادته تعالى، فيراه قد أمره بما يخالف إرادته، ولا[٦] يكون إلا ما يريد ، ولهذا كان الأمر . فأراد الأمر فوقع ، وما أراد وقوع ما أمر به بالمأمور[٧] فلم يقع من المأمور ، فسمى مخالفة ومعصية . فالرسول مبلِّغ : ولهذا قال شيبتني « هودٌ » وأخواتها لما تحوى عليه من قوله « فاستقم كما أُمرت »

---

(١) ب : يخالفه (٢) ساقطة في ا (٣) ب : وأمر الحق (٤) ب : يقضى

(٥) معنى العبارة أن الرسول خادم للأمر الإلهي التكليفي الواقع بالإرادة ، لأنه مأمور بتبليغ مثل هذا الأمر ، وليس خادماً للارادة الإلهية لأن الإرادة قد تكون مخالفة للأمر التكليفي . فالرسول يرد على المكلف به أي بالأمر الإلهي طلباً لسعادته . أو كما يقول القاشاني فهو يرد على الأمر الإلهي بالأمر الإلهي إذا تعلقت الإرادة بشقاوة العبد كما هو الحال في مسألة فرعون

(٦) ب : فلا (٧) ا : المأمور من غير البـاء . والمعنى وقوع الشيء الذي أمر به من المأمور : أي أن الله أراد وقوع الأمر التكليفي من الرسول فوقع ولكنه لم يرد وقوع الشيء المأمور به من المأمور

فَشَبَّهَ « كما أمرت[١] » فإنه لا يدرى هل أُمر بما يوافق الإرادة فيقع ، أو بما يخالف الإرادة فلا يقع . ولا يعرف أحد حكم الإرادة إلا بعد وقوع المراد إلا من كشف الله عن بصيرته فأدرك أعيان الممكنات فى حال ثبوتها على ماهى عليه ، فيحكم عند ذلك بما يراه . وهذا قد يكون لآحاد الناس فى أوقات لا يكون مستصحبا . قال: « ما أدرى ما يفعل بى ولا بكم » فصرح بالحجاب ، وليس المقصود[٢] إلا أن يطلع فى أمر خاص لا غير[٣]

٩ — فص حكمة نورية فى كلمة يوسفية ١

هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال وهو أول مبادئ الوحى الإلهى فى أهل العناية . تقول عائشة رضى الله عنها : « أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من[٤] الوحى الرؤيا الصادقة ، فكان لا يرى رؤيا إلا خرجت مثل فلق الصبح» تقول لا خفاء بها. و إلى هنا بلغ علمها لا غير . وكانت[٥] المدة له فى ذلك ستة أشهر ثم جاءه[٦] المَلَكُ ، وما علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدقال : « إن الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا »، وكل ما يرى فى حال النوم فهو من ذلك القبيل ، و إن اختلفت الأحوال . فمضى قولها[٧] ستة أشهر ، بل عمره كله فى الدنيا بتلك المثابة : إنما هو منام فى منام . وكل ما ورد من هذا القبيل فهو المسمى عالم الخيال ولهذا يُعَبَّر ، أى الأمر الذى هو فى نفسه على صورة كذا ظهر فى صورة غيرها،

(١) « فشبه كما أمرت » : ساقطة فى ن (٢) المقود (٣) ن : ساقطة
(٤) ا : فى (٥) ب : فكانت (٦) ن : جاء الوحى على لسان الملك
(٧) أى مقول قولها المفسر بقوله ستة أشهر

فيجوزُ العابرُ من هذه الصورة التى أبصرها النائم إلى صورة ما هو الأمر عليه إن أصاب كظهور العلم فى صورة اللبن . فعبَّر فى التأويل من صورة اللبن إلى صورة العلم فتأوَّلَ أى قال:مآل[١] هذه الصورة اللبنية إلى صورة العلم. ثم إنه صلى الله عليه وسلم كان إذا أوحى إليه أُخِذَ عن المحسوسات المعتادة فسُجِّى[٢] وغاب عن الحاضرين عنده: فإذا سُرِّى عنه رُدَّ . فما أدركه إلا فى حضرة الخيال ، إلا أنه لا يسمى نائما . وكذلك إذا (٣٥ — ا) تمثل له المَلَك رجلا فذلك من حضرة الخيال ، فإنه ليس برجل وإنما هو ملك ، فدخل فى صورة إنسان . فعبَّره[٣] الناظر العارف حتى وصل إلى صورته الحقيقية ، فقال هذا جبريل أتاكم يعلمكم[٤] دينكم . وقد قال لهم ردوا علىَّ الرجل فسماه بالرجل من أجل الصورة التى ظهر لهم فيها . ثم قال هذا جبريل فاعتبر[٥] الصورة التى مآل هذا الرجل المتخيل إليها . فهو صادق فى المقالتين : صدقٌ للعين[٦] فى العين الحسِّية ، وصدق فى أن هذا جبريل ، فإنه جبريل بلاشك.

٢ وقال يوسف عليه السلام : « إنى رأيتُ أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتُهم لى ساجدين » : فرأى إخوته فى صورة الكواكب ورأى أباه وخالته فى صورة الشمس والقمر . هذا من جهة يوسف ، ولو كان من جهة المرئى لكان ظهور إخوته فى صورة الكواكب وظهور أبيه وخالته فى صورة الشمس والقمر مراداً لهم . فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف كان الإدراك من يوسف فى[٧] خزانة خياله ، وعَلِمَ ذلك يعقوب حين قصها عليه فقال: « يا بنى لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيدا » ثم برَّأ

(١) ساقطة فى ب (٢) كما يسجى الميت أى يمد عليه ثياب (٣) ا ، ن : فعبر
(٤) ب : ليعلمكم (٥) ن : واعتبر (٦) أى لمشاهدة العين . ب : العين
(٧) ن : من

أبناءه عن ذلك الكيد وألحقهُ بالشيطان ، وليس إلا عين الكيد ، فقال: « إن الشيطان للإنسان عدو مبين » أى ظاهر العداوة . ثم قال يوسف بعد ذلك فى آخر الأمر: « هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقا » أى أظهرها فى الحس بعدما كانت فى صورة الخيال، فقال[١] النبى محمد صلى الله عليه وسلم : «الناس نيام»، فكان قول يوسف : « قد جعلها ربى حقا » بمنزلة من رأى فى نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها . ولم يعلم (٣٥ — ب) أنه فى النوم عينه ما برح ؛ فإذا استيقظ يقول رأيت كذا[٢] ورأيت كأنى استيقظت وأوّلتها بكذا . هذا مثل ذلك . فانظر[٣] كم بين إدراك محمد صلى الله عليه وسلم و بين إدراك يوسف عليه السلام فى آخر أمره حين قال: «هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقا ». معناه حسا أى محسوسا ، وما كان إلا محسوسا ، فإن الخيال لا يعطى أبدا[٤] إلا المحسوسات ، غير ذلك
ليس له . فانظر ما أشرف علم ورثة محمد صلى الله عليه وسلم . وسأبسط من القول فى ٣
هذه الحضرة بلسان يوسف المحمدى ما تقف عليه إن شاء الله فنقول : إعلم أن القول ٤
عليه « سوى الحق » أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص ، وهو ظل الله ، وهو عين نسبة الوجود إلى العالم لأن الظل موجود بلا شك فى الحس[٥]، ولكن إذا كان ثم من يظهر فيه ذلك الظل : حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل: كان الظل معقولا غير موجود فى الحس ، بل يكون بالقوة فى ذات الشخص المنسوب إليه الظل . فمحل ظهور هذا الظل الإلهى المسمى بالعالم إنما هو أعيان

---

(١) ب ، ن : فقال له النبي (٢) ن : كذا وكذا (٣) ساقطة فى ن
(٤) ب : أحدا — ومن قوله « وما كان » إلى قوله « المحسوسات » ساقط فى ن
(٥) ن : الحق

الممكنات : عليها امتد هـذا الظل ، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من
وجود هذه الذات . ولكن باسمه النور وقع الإدراك وامتد[1] هذا الظل على أعيان ٥
الممكنات فى صورة الغيب المجهول . ألا ترى (٣٦ — ا) الظلال تضرب إلى
السواد تشير[2] الى ما فيها من الخفاء لبعد[3] المناسبة بينها وبين أشخاص
من هى ظل له ؟ . وإن كان الشخص أبيض فظله[4] بهذه المثابة .
ألا ترى الجبال إذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سوداء وقد تكون فى أعيانها على
غير[5] ما يدركها الحس من اللونية ، وليس ثم علة إلا البعد ؟ . وكزرقة السماء .
فهذا ما أنتجه البعد فى الحس فى الأجسام غير النيرة . وكذلك أعيان الممكنات ٦
ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت لكن لم تتصف بالوجود إذ الوجود
نور . غير أن الأجسام النيرة يعطى فيها البعد فى الحس صغرا[6] ، فهذا تأثير آخر
للبعد . فلا يدركها الحس إلا صغيرة الحجم وهى فى أعيانها كبيرة عن ذلك القدر
وأكثر كميات ، كما يعلم بالدليل أن الشمس مثل الأرض فى الجرم مائة وستين[7]
مرة ، وهى فى الحس على قدر جرم الترس مثلا . فهذا أثر البعد أيضاً . فما يعلم من
العالم إلا قدر ما يعلم من الظلال ، ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص
الذى عنه كان ذلك الظل . فمن حيث هو ظل له يُعْلَم ، ومن حيث ما يُجْهَل ما فى ذات
ذلك الظل من صورة شخص مَنْ امتد عنه يجهل من الحق . فلذلك نقول إن الحق
معلوم لنا من وجه مجهول[8] لنا من وجه: « أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ
لَجَعَلَهُ سَاكِنًا » أى يكون فيه بالقوة . يقول ما كان الحق ليتجلى للممكنات حتى

---

(١) ا : امتد (٢) ب : وتشير (٣) ب : البعد (٤) ب : فظل
(٥) ب : ساقطة (٦) ب : صغيرا (٧) ا : وستون . ب : مائة وستين وربعها وثمن مرة (٨) ب : ومجهول

يظهر الظل فيكون كما بقى من الممكنات التى ما ظهر لها عين فى الوجود . « ثمَّ جعلنا الشمس عليه دليــلا » وهو اسمه النور الذى قلناه ، (٣٦ — ب) ويشهد له[١] الحس : فإن الظلال لا يكون لها عين بعدم النور . «ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً » : وإنما قبضه إليه لأنه ظله، فمنه ظهر وإليه يرجع الأمر كله[٢]. فهو هو لاغيره. فــكل ما ندركه[٣] فهو وجود الحق فى أعيان الممــكنات . فمن حيث هوية الحق هو[٤] وجوده ، ومن حيث اختــلاف الصور[٥] فيه هو أعيان الممكنات . فـكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل ، كذلك لا يزول باختلاف الصور اسم العالم أو[٦] اسم سوى الحق . فمن حيث أحدية كونه ظلا هو الحق، لأنه الواحد الأحد . ومن
٧ حيث كثرة الصور هو العالم ، فتفطن وتحقق ما أوضحته لك . وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقى ، وهذا معنى الخيال . أى خُيِّل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك فى نفس الأمر . ألا تراه فى الحس متصلاً بالشخص الذى امتد عنه ، يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال لأنه يستحيل على الشيء الانفــكاك عن ذاته ؟ فاعرف عينك ومن أنت وماهويتك وما نسبتك إلى الحق ، وبما أنت حق وبما أنت عالَمٌ وسوًى وغيرٌ وما شاكل هذه الألفاظ . وفى هذا يتفاضل العلماء ؛ فعالم وأعلم . فالحق بالنسبة إلى ظل خاص صغيرٍ وكبيرٍ ، وصافٍ وأصفى ، كالنور بالنسبة إلى حجابه عن الناظر فى الزجاج[٧] يتلون بلونه ، وفى نفس الأمر لا لونَ له . ولــكن هكذا تراهُ . ضَرْبَ (٣٧ — ا) مثال

---

(١) ب ، ن : لها (٢) ب : + وإليه يرجع ، وإليه يرجع الأمر كله
(٣) ا : تدركه بالتاء (٤) ن : فهو (٥) ب : صور (٦) ب : و ، وفى الجملة تقديم وتأخير فى ا (٧) ب : بالزجاج . ن فالزجاج

لحقيقتك بربك . فإن قلت: إن النور أخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهدُكَ الحس ، وإن قلت إنه ليس بأخضر ولا ذى لون لِمَا أعطاه لك الدليل، صدقت وشاهدك النظر العقلى الصحيح . فهذا نور ممتد عن ظل وهو عين الزجاج فهو ظل نورى لصفائه . كذلك المتحقق منا بالحق تظهر صورة الحق فيه أكثر[1] مما تظهر فى غيره . فمنا من يكون الحق سمعه و بصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات قد أعطاها الشرع الذى
٨ يخبر عن الحق . مع هذا عين الظل موجود، فإن الضمير من سمعه يعود عليه : وغيرُهُ من العبيد ليس كذلك . فنسبة هذا العبد أقرب إلى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد . و إذا كان الأمر على ما قررناه[2] فاعلم أنك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس أنا خيال . فالوجود كله خيال فى خيال ، والوجود الحق إنما هو الله[3] خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماؤه، لأن أسماءه لها مدلولان : المدلول الواحد عينه وهو عين المسمى ، والمدلول الآخر ما يدل عليه مما ينفصل الاسم[4] به عن هذا الاسم الآخر و يتميز . فأين الغفور من الظاهر ومن الباطن، وأين الأول من الآخر .؟
٩ فقد بان لك بما هو كلُّ اسمٍ عينُ الاسم الآخر (٣٧ — ب) وبما هو غير الاسم الآخر . فبما هو عينه هو الحق ، و بما هو غيره هو الحق المتخيَّل الذى كنا بصدده . فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه ولا ثبت كونه إلا بعينه . فما فى الكون
١٠ إلا ما دلت عليه الأحدية ، وما فى الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة . فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم . ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين . و إذا[5] كانت غنية عن العالمين[5] فهو

---

(١) ن : لكثرة (٢) ا : قدرناه بالدال (٣) ا : + تعالى (٤) ن : هذا الاسم
(٥ — ٥) ساقط فى ن

عين غنائها عن نسبة الأسماء لها، لأن الأسماء لها كما تدل عليها تدل على مسميات أخر يحقق[١] ذلك[٢] أثرها . « قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ » من حيث عينه : « اللَّهُ الصَّمَدُ » من حيث استنادنا إليه : « لَمْ يَلِدْ » من حيث هويته ونحن ، « وَلَمْ يُولَدْ » كذلك ، « ولم يكن له كفواً أحد » كذلك . فهذا نعته فأفرد ذاته بقوله: « اللَّهُ أَحَدٌ »

١١ وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا . فنحن نلد ونولد ونحن نستند إليه ونحن أكفاء بعضنا لبعض . وهذا الواحد منزه عن هذه النعوت فهو غني عنها كما هو غني عنا . وما للحق نسبٌ إلا هذه السورة ، سورة الإخلاص ، وفي ذلك نزلت . فأحدية الله من حيث الأسماء الإلهيـة التي تطلبنا أحدية الكثرة ، وأحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الأسماء أحدية العين ، وكلاهما يطلق عليه الاسم (٣٨ — ١) الأحد[٣] ، فاعلم ذلك . فما أوجد الحق الظلال وجعلها ساجدة متفيئة عن اليمين والشمال[٤] إلا دلائل لك[٥] عليك وعليه لتعرف من أنت وما نسبتك إليـه وما

١٢ نسبته إليك حتى تعلم من أين أو من أي حقيقة إلهيـة اتصف ما سوى الله بالفقر الكلي إلى الله ، وبالفقر النسبي بافتقار بعضه إلى بعض ، وحتى تعلم من أين أو من أي حقيقة اتصف الحق بالغناء عن الناس والغناء عن العالمين ، واتصف العالم بالغناء أي بغناء بعضه عن بعض من وجهٍ ما هو عين ما افتقر إلى بعضه به . فإن العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شك افتقاراً ذاتياً . وأعظم الأسباب له سببية الحق : ولا سببية

١٣ للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية . والأسماء الإلهية كل اسم يفتقر العالم إليه

---

(١) ن : محقق ، صيغة اسم الفاعل (٢) ذلك أي دلالتها (دلالة الذات) على مسميات أخرى يحقق أثر الأسماء في العالم الخارجي (٣) ا : الواحـد ، صححت الأحد في الهامش (٤) ب ن ن عن الشمال واليمين (٥) ب : ساقطة

من عالم مثله أو عين الحق . فهو[١] الله لا غيره ، ولذلك قال : « يأَيُّها النَّاس أنتُمْ الفُقَرَاء إلى الله واللهُ هُو الغنيُّ الحَمِيد » . ومعلوم أن لنا افتقاراً من بعضنا لبعضنا . فأسماؤنا أسماء الله تعالى إذ إليـه الافتقار بلا شك ؛ وأعياننا فى نفس الأمر ظله لا غيره[٢] . فهو هويتنا لا هويتنا ، وقد مهدنا لك السبيل فانظر[٣] .

١٠ — فص حكمة أحدية فى كلمة هودية

١ إن لله الصراط المستقيم ظاهر غير خفى فى العموم
فى صغير وكبير عينه وجهول بأمور وعليم
ولهذا وسعت رحمتـه كل شىء من حقير وعظيم

« ما من دابة إلا هو آخـذ بناصيتها إن ربى على صراط مستقيم » . فـكل ماش فعلى صراط الرب المستقيم . فهو[٤] غير مغضوب عليهم من هـذا الوجه ولا
٢ ضالون . فـكما كان[٥] الضلال عارضاً كذلك الغضب الإلهى عارض، والمآل إلى الرحمة التى وسعت كل شىء ، وهى السابقة . وكل ما سوى الحق دابة فإنه ذو روح. وما ثَمَّ من يدب بنفسه وإنما يدب بغيره . فهو يدب بحكم التبعية للذى[٦] هو على الصراط المستقيم ، فانه لا يكون صراطاً إلا بالمشى عليه .

٣ إذا دان لك الخلق فقد دان لك الحق
وإن دان لك الحق فقد لا يتبع الخلق
فحقق قولنا فيـه فقولى كله الحق

---

(١) المراد بالضمير « هو » كل اسم مفتقر إليه العالم (٢) ا : لا غير (٣) ا : ساقطة
(٤) ب : فهم (٥) ا : + أن (٦) ب ؟ له الذى

فما فى الـكون موجود ترَاه ماله نطق
وما خاق ترَاه العـــين إلا عينه حق
ولـكنْ مودَعٌ فيـه لهذا صُورُهُ حُق(١)

اعلم أن العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله(٢) مختلفة باختـــلاف القوى ٤
الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة . فإن الله تعـالى يقول(٣): « كنت سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به و يده التى يبطش بها ورجله (٣٩ — ا) التى(٤) يسعى بها . فذكر أن هويته هى عين الجوارح التى هى عين العبد . فالهوية واحـدة والجوارح مختلفة . ولـكل جارحة علم من علوم الأذواق يخصها من عين واحدة تختلف باختلاف الجوارح، كالماء حقيقة واحدة مختلف فى الطعم باختــلاف البقاع ، فمنه عذب فرات ومنه ملح أجاج ، وهو ماء فى جميع الأحوال لا يتغير عن
حقيقته و إن اختلفت طعومه . وهـذه الحـكمة من علم الأرْجُل وهو قوله تعالى فى ٥
الأكل لمن أقام كتبه: « ومن تحت أرجلهم » . فإن الطريق الذى هو الصراط(٥) هو للسلوك(٦) عليه والمشى فيه ، والسعى لا يكون إلا بالأرجل . فلا ينتج هـذا الشهود فى أخذ النواصى بيد من هو على صراط مستقيم إلا هذا الفن الخاص من علوم(٧) الأذواق . « فيسوق المجرمين » وهم الذى استحقوا المقام الذى ساقهم إليـه بريح الدبور التى أهلـكهم عن نفوسهم بها ؛ فهو يأخـذ بنواصيهم والريح تسوقهم — وهو(٨) عين الأهواء التى كانوا عليها — إلى جهنم ، وهى البعد الذى كانوا يتوهمونه .

---

(١) ا : صورة . وصوره جمع صورة ، وحق جمع حقة وهى الوعاء من الخشب
(٢) ا : + تعالى (٣) ب : ساقطة (٤) ا : الذى (٥) ا : السراط
(٦) ن : المسلوك عليه (٧) ن : علم (٨) ب : وهى

فلما ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا فى عين القرب فزال البعد فزال مسمى جهنم فى حقهم ، ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق لأنهم مجرمون . فما أعطاهم هذا المقام (٣٩ — ب) الذوق اللذيذ من جهة المِنَّة ، و إنما أخذوه[١] بما استحقته حقائقهم من أعمالهم التى كانوا عليها ، وكانوا فى السعى فى أعمالهم على صراط الرب المستقيم لأن
٦ نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة . فما مشوا بنفوسهم و إنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب . « ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون » : و إنما هو يبصر فإنه مكشوف الغطاء « فبصره حديد » . وما خص ميتاً من ميت أى ما خص سعيداً فى القُرْب[٢] من شقى . « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » وما خص إنساناً من إنسان . فالقرب الإلهى من العبد لاخفاء به فى الإخبار الإلهى . فلا قرب أقرب من أن تكون هويته عين أعضاء العبد وقواه ، وليس العبد سوى هذه
٧ الأعضاء والقوى. فهو[٣] حق مشهود فى خلق متوهم . فالخلق معقول والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود . وما عدا هذين الصنفين فالحق عندهم معقول والخلق مشهود . فهم بمنزلة الماء الملح[٤] الأجاج ، والطائفة الأولى بمنزلة الماء العذب الفرات السائغ لشاربه . فالناس على قسمين : من الناس من يمشى على على طريق يعرفها[٥] و يعرف غايتها ، فهى فى حقه صراط مستقيم[٥] . ومن الناس من يمشى على طريق يجهلها ولا يعرف غايتها وهى عين[٦] الطريق التى عرفها الصنف الآخر . فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة ، وغير العارف يدعو إلى الله على التقليد

---

(١) ن : أخذوا (٢) ا : الغرف ثم أصلحت فى الهامش القربة ن ؟ ب : العرف بالعين
(٣) ب : وهو (٤) ا : المالح (٥ — ٥) ساقط فى ن . أما ب فلا يسقط فيه إلا كلمة فهى
(٦) ب : غير

والجهالة . فهذا علم خاص يأتى (٤٠ — ا) من أسفل سافلين ، لأن الأرجل هى السفل من الشخص ، وأسفل منها ما تحتها وليس إلا الطريق . فمن عرف أنَّ[١] الحق عين الطريق عرف الأمر على ما هو عليه ، فإن فيه جل وعلا تسلك وتسافر ، إذ لا معلوم إلا هو ، وهو عين الوجود[٢] والسالك والمسافر . فلا عالِمَ إلا هو فمن أنت ؟ فاعرف حقيقتك وطريقتك ، فقد بان لك الأمر على لسان الترجمان إن فهمت . وهو[٣] لسان حق فلا يفهمه إلا مَنْ فهمُهُ حق : فإن للحق نسباً كثيرة ووجوهاً مختلفة : ألا ترى عادا قومَ هود كيف « قالوا هذا عارض ممطرنا » فظنوا خيراً بالله تعالى وهو عند ظن عبده به ، فأَضْرَبَ[٤] لهم الحق عن هذا القول فأخبرهم بما هو أتم وأعلى فى القرب، فإنه إذا أمطرهم فذلك حظ الأرض وسقى الحَبَّة فما يصلون إلى نتيجة ذلك المطر إلا عن بعد فقال لهم: « بل هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُم به ريحٌ فيها عَذَابٌ أليم » : فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة[٥] فإن بهذه[٦] الريح أراحهم من هذه الهيا كل المظلمة والمسالك الوعرة والسدف المدلهمة ، وفى هذه الريح عذاب أى أمر يستعذبونه إذا ذاقوه ، إلا أنه يوجعهم لفرقة المألوف . فباشرهم العذاب فكان الأمر إليهم أقرب مما تخيلوه فدمرت كل شىء بأمر ربها ، فأصبحوا لا يُرى إلا مساكنهم » وهى جثثهم التى عمرتها أرواحهم الحقِّية . فزالت حقِّية[٧] هذه النسبة
٨ الخاصة و بقيت على هيا كلهم الحيــاة الخاصة بهم من الحق التى تنطق بها الجلود والأيدى والأرجل وعذبات الأسـواط والأفخاذ (٤٠ — ب) . وقد ورد النص
٩ الإلهى بهذا[٨] كله ، إلا أنه تعــالى وصف نفسه بالغيرة ؛ ومن غيرته « حرَّم

---

(١) ساقطة فى ن (٢) ساقطة فى ن (٣) ب : فهو (٤) ب : واضرب
(٥) ن : الراحة لهم (٦) ا : بهذا (٧) ا : حقيقة (٨) ب : بهذه

الفواحش » وليس الفحش إلا ما ظهر . وأما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له . فلما حرم الفواحش أى منع أن تعرف حقيقة ما ذكرناه ، وهى أنه عين الأشياء ، فسترها[١] بالغيرة وهو أنت من الغير . فالغير يقول السمع سمع زيد، والعارف يقول السمع عين الحق ، وهكذا ما بقى من القوى والأعضاء . فما كل أحد عرف الحق : فتفاضل الناس وتميزت المراتب فبان الفاضل والمفضول[٢] . واعلم أنه لما أطلعنى الحق وأشهدنى أعيان رسله عليهم السلام وأنبيائه كلهم البشريين من آدم إلى محمد صلى الله عليهم وسلم أجمعين فى مشهد أُقِمْتُ فيه بقرطبة سنة ست وثمانين وخمسمائة، ما كلمنى أحد من تلك الطائفة إلا هودٌ عليه السلام فإنه أخبرنى بسبب جمعيتهم ، ورأيته رجلاً ضخماً فى الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفاً بالأمور كاشفاً لها . ودليلى[٣] على كشفه لها قوله : « مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّى عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ». وأى بشارة للخلق أعظم من هذه ؟ ثم مِنَ امتنان الله علينا أن أوصل إلينا هذه المقالة عنه فى القرآن ، ثم تممها الجامع للكل محمد صلى الله عليه وسلم بما أخبر به عن الحق بأنه عين السمع والبصر واليد والرِّجل واللسان : أى هو عين الحواس . والقوى الروحانية أقرب من الحواس . فاكتفى بالأبعد المحدود عن الأقرب المجهول الحد . فترجم الحق لنا عن نبيه هود مقالته لقومه بشرى لنا، وترجم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله مقالته بشرى : فكمل العلم فى صدور الذين أوتوا العلم « وما يَجْحَدُ بآيَاتِنَا إِلَّا الكَافِرُون » فإنهم يسترونها و إن عرفوها حسدا منهم ونفاسة (٤١ — ا) وظلما . وما رأينا قط من[٤] عند الله فى حقه تعالى فى آية أنزلها أو إخبار عنه أو صَلَه إلينا فيما يرجع إليه إلَّا بالتحديد تنزيها كان أو غير تنزيه .

---

(١) ا : فيسترها (٢) ب : والفضول (٣) ا ؟ ب : ودليل (٤) ب : فيا من

أوله[١] العماء الذى ما فوقه هواء وما تحته هواء . فكان الحق فيــه قبل أن يخلق الخلق . ثم ذكر أنه استوى على العرش ، فهذا أيضاً تحديد . ثم ذكر أنه ينزل إلى السماء[٢] الدنيا فهذا تحديد . ثم ذكر أنه فى السماء وأنه فى الأرض وأنه مَعَنَا أينما كنا إلى أن أخبرنا أنه عيننا . ونحن محدودون ، فما وصف نفســه إلا بالحد . وقوله ليس كمثله شىء حدٌ أيضاً إن أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة . ومَنْ تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس[٣] عين هذا المحدود . فالإطلاق عن التقيد تقييد[٤] ، والمطلق مقيد بالأطلاق لمن فهم . وإن جعلنا الكاف للصفة فقــد حددناه ؛ وإن أخذنا « ليس كمثله شىء » على نفى المثل تحققنا بالمفهوم وبالإخبار الصحيح أنه عين الأشياء ؛ والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها . فهو محدود بحد كل محدود[٥] . فما يُحَدُّ شىء إلا وهو حد الحق . فهو السارى فى مسمى المخلوقات والمبدَعات ، ولو لم يكن الأمر كذلك ما صح الوجود . فهو عين الوجود ، « فهو على كلِّ شىءٍ حَفِيظ » بذاته ؛ « ولا يئوده » حفظ شىء . فحفظه تعالى للأشــياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشىء غير صورته[٦] . ولا يصح إلا هذا ، فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود . فالعالم صورته ، وهو روح العالم المدبر له فهو الإنسان الكبير .

فهو الكون كله وهو الواحد الذى
قام كونى بكونه ولذا قلت يغتذى
(٤١ ب) فوجودى غذاؤه وبه نحن نحتــذى
فبهِ منــه إن نظر ت بوجه تعوذى

١١

---

(١) ب . أولها (٢) ب : سماء (٣) ب . ليس هو عين (٤) تقيد
(٥) ن : بكل حد محدود (٦) أى حفظه لصورته عن أن يوجد الشىء على خلاف صورته.
وقد ذكر چامى « عن » صراحة فى النص الذى شرحه جـ ١ ص ٧٨ فقرأ « عن أن يوجد الخ »

١٢ ولهذا الكرْب تنفس ، فنسب النَّفَسَ إلى الرحمن لأنه رحم به ما طلبته النسب الإلهية من إيجاد صور العالم التى قلنا هى ظاهر الحق إذ هو الظاهر ، وهو باطنها إذ هو الباطن ، وهو الأول إذ كان ولا هى ، وهو الآخر إذ كان عينها عند ظهورها . فالآخر عين الظاهر والباطن عين الأول ، « وهو بكل شيء عليم » لأنه بنفسه عليم . فلما أوجد الصور فى النَّفَس وظهر سلطان النسب المعبر عنها بالأسماء صحَّ النَّسب الإلهى للعالَم فانتسبوا إليه تعالى فقال : « اليوم أضع نسبكم وأرفع نسبى » أى آخذ[(١)] عنكم انتسابكم إلى أنفسكم وأردكم إلى انتسابكم إلىَّ . أين المتقون ؟ أى الذين اتخذوا الله وقاية فكان الحق ظاهرهم أى عين صورهم الظاهرة ، وهو أعظم النـاس وأحقه وأقواه عند الجميع . وقد[(٢)] يكون المتقى من جعل نفسه وقاية للحق بصورته إذ هويَّة الحق قوى العبد . فجعل مسمى العبد وقاية لمسمى الحق على الشهود حتى يتميز العالِمُ من غير العالم . « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب » وهم الناظرون فى لب الشيء الذى هو المطلوب من الشيء . فما سبق مقصر مجدًّا كذلك لا يماثل أجيرٌ عبداً . و إذا كان الحق وقاية للعبد بوجه والعبد وقاية للحق بوجه فقل فى الكون ما شئت : إن شئت قلت هو الخلق ، و إن شئت قلت هو الحق ، و إن شئت قلت هو الحق الخلق ، و إن شئت قلت لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه ، و إن شئت قلت بالحيرة فى ذلك (٤٢ — ١) فقد بانت

١٣ المطالب بتعيينك المراتب . ولولا التحديد ما أخبرت الرسل بتحول الحق فى الصور ولا وَصَفَتْهُ بخلع الصور عن نفسه .

---

(١) ب : أنا آخذ (٢) قد ساقطه فى ب

فلا تنظر العين إلا إليه ولا يقع الحكم إلا عليه
فنحن له وبه فى يديه وفى كل حال فإنا لديه

لهذا ينكَر ويعرَف وينزه ويوصف . فمن رأى الحق منه فيه بعينه فذلك العارف ؛ ومن رأى الحق منه فيه بعين نفسه(١) فذلك غير العارف . ومن لم ير الحق منه ولا فيه وانتظر أن يراه بعين نفسه(١) فذلك الجاهل . وبالجملة فلابد لكل شخص من عقيدة فى ربه يرجع بها إليه ويطلبه فيها ، فإذا تجلى له(٢) الحق فيها عرفه وأقرّ به، وإن تجلى له(٢) فى غيرها أنكره(٣) وتعوذ منه وأساء الأدب عليه فى نفس الأمر وهو عند نفسه أنه قد تأدب معه . فلا يعتقد معتقد إلٰها إلا بما جَعَلَ فى نفسه ؛ فالإلٰه فى الاعتقادات بالجعل ، فما رأوا إلا نفوسهم وما جعلوا فيها . فانظر : مراتبُ الناس فى العلم بالله تعالى هو عين مراتبهم فى الرؤية يوم القيامة . وقد أعلمتك بالسبب الموجب لذلك . فإياكِ أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه . فكن فى نفسك هيولى لصور(٤) المعتقدات كلها فإن الله(٥) تعالى أوسع وأعظم من(٦) أن يحصره عقد دون عقد فإنه يقول « فأينما تولوا فثَمَّ وجه الله » وما ذكر أيناً من أين . وذكر أن ثَمَّ(٧) وجه الله، ووجه الشيء حقيقته. فنبه بذلك قلوب العارفين(٨) لئلا تشغلهم العوارض فى الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا فإنه (٤٢ — ب) لا يدرى العبد فى أى نَفَسٍ يُقبَض ، فقد يقبض(٩) فى وقت غفلة فلا يستوى مع من قبض على حضور . ثم إن العبد

(١ — ١) ساقط فى ب (٢ — ٢) ساقط فى ب (٣) ا : نكره
(٤) ا : الصور (٥) ا ، ب : الإله (٦) ساقطة فى المخطوطات الثلاث
(٧) ب : ثمة (٨) ا ، ب : العالمين (٩) ب : « فقد يقبض » ساقطة

الكامل مع علمه بهذا يلزم فى الصورة الظاهرة والحال المقيَّدة التوجُّهَ بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام ويعتقد أن الله فى قبلته[١] حال صلاته ، وهو بعض مراتب وجه الحق من «أينما تولوا فثم وجه الله» . فشَطْر المسجد الحرام منها ، ففيه وجه الله . ولكن[٢] لاتقل هو هنا[٣] فقط ، بل قف عندما أدركت والزم الأدب فى الاستقبال شطر المسجد الحرام[٤] والزم الأدب فى عدم حصر الوجه فى تلك الأينية الخاصة ، بل هى من جملة أينياتٍ ما تولى متولٍّ إليها . فقد بان لك عن الله تعالى أنه فى أينية كل وجهة ، وما ثَمَّ إلا الاعتقادات . فالكل مصيب ، وكل مصيب مأجور وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضى عنه وإن شقى زمانا ما فى الدار الآخرة . فقد مرض وتألم

١٤ أهل العناية — مع علمنا بأنهم سعداء أهل حق — فى الحياة الدنيا . فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام فى الحياة الأخرى فى دار تسمى جهنم ، ومع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه أنه لا يكون لهم فى تلك الدار نعيم خاص بهم ، إما بفقد ألم كانوا يجدونه[٥] فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن[٦] وجدان ذلك الألم ، أو يكون نعيم مستقل[٧] زائد كنعيم أهل الجنان فى الجنان والله أعلم[٨] .

---

(١) ب : قلبه (٢) ساقطة فى ن (٣) ا : هذا (٤) ساقطة فى ب
(٥) ب : ليجدونه (٦) ن : فى (٧) ا : مستقبل (٨) « والله أعلم »
ساقط فى ب ، ن

١ ١١ — فص حكمة فتوحية فى كلمة صالحية

٢ من الأيات آيات الركائب وذلك لاختلاف فى المذاهب
(٤٣ـ ا) فمنهم قائمون[١] بها بحق ومنهم قاطعون بها السباسب
فأما القائمون فأهل عين وأما القاطعون هم الجنائب[٢]
وكل منهمُ يأتيــــه منه فتوح غيوبه من كل جانب

٣ اعلم وفقك الله أن الأمر مبنى فى نفسه على الفردية ولها التثليث ، فهى من الثلاثة فصاعدا . فالثلاثة أول[٣] الأفراد . وعن هذه الحضرة الإلهية وجد العالم فقال تعالى « إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » وهـذه[٤] ذات[٥] ذاتُ إرادة وقول . فلولا هذه الذات و إرادتها وهى نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمرما، ثم لولا قوله عند هذا التوجه كن لذلك الشىء ما كان ذلك الشىء . ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضا فى ذلك الشىء، وبها من جهته صح تكوينه واتصافه بالوجود، وهى شيئيته وسماعه وامتثاله أمر مكونه بالإيجاد . فقابل[٦] ثلاثة بثلاثة : ذاته الثابتة فى حال عدمها فى موازنة ذات موجدها ، وسماعه فى موازنة إرادة موجده ، وقبوله بالامتثال لما أُمِرَ به من التكوين فى موازنة قوله كن ؛ فكان هو فنسب التكوين إليه . فلولا أنه فى قوته التكوين من نفسه عند هذا القول ما تكوّن . فما أوجد هـذا الشىء بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلا نفسه . فأثبت الحق تعالى أن

---

(١) ﻫ : نائمون (٢) ﻫ الجبايب . ا : وأن القاطعين هم الجباحب . والجبجبة جرى الماء قليلا كالحبجب والضعف وسوق الإبل . ومن معانى الحبجب أيضاً الجمل الضئيل . والحباحب السريعة الخفيفة جمع حبحاب (الفيروزبادى) (٣) ﻫ : أقل (٤) ﻫ : فهذه (٥) ساقطة فى ب
(٦) ب : فتقابلت

التكوين للشيء نفسه لا للحق ، والذى للحق فيه أمره خاصة . وكذلك[١] أخبر عن نفسه فى قوله « إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » فنسب التكوين لنفس الشيء عن أمر الله وهو الصادق فى قوله . وهذا هو المعقول فى نفس الأمر .

٤ (٤٣ — ب) كما يقول الآمر الذى يُخَافُ فلا يعصى لعبده قمْ فيقوم العبد امتثالا لأمر سيده . فليس للسيد فى قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام ، والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد . فقام أصل التكوين على التثليث أى من الثلاثة[٢] من الجانبين ، من جانب الحق ومن جانب الخلق . ثم سرى ذلك فى إيجاد المعانى بالأدلة: فلابد من الدليل أن يكون مركبا من ثلاثة على نظام مخصوص وشرط مخصوص ، وحينئذ ينتج لابد من ذلك ، وهو أن يركب الناظر دليله من مقدمتين كل مقدمة تحوى[٣] على مفردين فتكون أربعة واحد من هذه الأربعة يتكرر فى المقدمتين لتَرْبطَ إحداهما بالأخرى كالنكاح فتكون ثلاثة لاغير لتكرار الواحد فيهما[٤] . فيكون المطلوب إذا وقع هذا الترتيب على الوجه المخصوص وهو ربط إحدى المقدمتين

٥ بالأخرى بتكرار ذلك الواحِد المفرِد الذى به يصح[٥] التثليث . والشرط المخصوص أن يكون الحكم أعمّ من العلة أو مساويا لها ، وحينئذ يصدق ؛ وإن لم يكن كذلك

٦ فإنه ينتج نتيجة غير صادقة . وهذا موجود فى العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معراة عن نسبتها إلى الله[٦] ، أو إضافة التكوين الذى نحن بصدده إلى الله مطلقا . والحق ما أضافه إلا إلى الشيء الذى قيل له كن . ومثاله إذا أردنا[٧] أن ندل أن وجود العالم عن سبب فنقول كل حادث فله سبب فَمَعَنَا[٨] الحادث والسبب . ثم نقول

---

(١) ب : وكذا (٢) ب : أى ثلاثة (٣) ط : تحتوى (٤) ا : فيها

(٥) ب : صح (٦) ا : + تعالى (٧) ب : أردناه (٨) ب : فمنناه

فى المقدمة الأخرى والعالم حادث فتكرر الحادث فى المقدمتين . والثالث قولنا العالم ، فأنتج أن العالم له سبب ، وظهر[١] فى النتيجة ما ذكر[٢] فى المقدمة الواحدة وهو السبب . فالوجه الخاص[٣] هو تكرار الحادث ، والشرط الخاص[٣] عموم العلة ٧
لأن العلة فى وجود الحادث السببُ ، وهو عام فى حدوث العالم عن الله أعنى الحكم . فنحكم[٤] على كل حادث أن له سببا سواء كان ذلك السبب مساويا للحكم أو يكون الحكم أعم منه فيدخل تحت حكمه ، فتصدق النتيجة . فهذا أيضا قد ظهر حكم التثليث[٥] (٤٤ — ا) فى إيجاد المعانى التى تقتنص بالأدلة . فأصل الكون التثليث؛ ولهذا كانت حكمة صالح عليه السلام التى أظهر الله فى تأخير أخذ قومه ثلاثة أيام وعْداً غير مكذوب ، فأنتج صدقا وهو الصيحة التى أهلكهم الله[٦] بها فأصبحوا فى ديارهم جاثمين . فأول يوم من الثلاثة اصفرت وجوه القوم ؛ وفى الثانى احمرت وفى الثالث اسودت . فلما كملت الثلاثة صح الاستعداد فظهر كون الفساد فيهم فسمى ذلك الظهور هلاكا ؛ فكان اصفرار وجوه الأشقياء فى موازنة إسفار[٧] وجوه السعداء فى قوله تعالى « وجوه يومئذ مسفِرة » من السفور وهو الظهور ، كما كان[٨] الاصفرار فى أول يوم ظهورَ علامة الشقاء فى قوم صالح . ثم جاء فى موازنة الاحمرار القائم بهم قوله تعالى فى السعداء « ضاحكة » ، فإن الضحك من الأسباب المولدة لاحمرار الوجوه ، فهى فى[٩] السعداء احمرار الوجنات . ثم جعل فى موازنة تغير بشرة الأشقياء بالسواد قوله تعالى « مستبشرة » وهو ما أثره

---

(١) ك : فنظر (٢) ب : ماذكره (٣) ب : الخالص (٤) ا : فنحكم به . ب ، ك : فيحكم (٥) أى هذا أيضاً حكم التثليث قد ظهر الخ .

(٦) ساقطة في ب ، ك (٧) ساقطة فى ا ، ك (٨) ب : أن (٩) ك : من

السرور فى بشرتهم كما أثر السواد فى بشرة الأشقياء . ولهذا قال فى الفريقين بالبشرى، أى يقول لهم قولا يؤثر فى بشرتهم فيعدل بها إلى لون لم تكن البشرة تتصف به قبل هذا . فقال فى حق السعداء « يبشِّرُهم ربُّهم برحمةٍ منهُ وَرِضوان » وقال فى حق الأشقياء « فبشِّرْهُم بِعذَابٍ أليم » فأثر فى بشرة كل طائفة ما حصل فى نفوسهم من أثر هـذا الـكلام . فما ظهر عليهم فى ظاهرهم إلا حكم ما استقر (٤٤ — ب) فى
٨ بواطنهم من المفهوم . فما أثر فيهم سواهم كما لم يكن التـكوين إلا منهم . فلله الحجة البالغة . فمن فهم هذه الحـكمة وقررها فى نفسه وجعلها مشهودة له[١] أراح نفسه من التعلق بغيره وعلم أنه لا يؤتى عليه بخير ولا بشر إلا منه . وأعنى بالخير ما يوافق[٢] غرضه ويلائم طبعه ومزاجه ، وأعنى بالشر ما[٢] لا يوافق غرضه ولا يلائم طبعه ولا[٣] مزاجه . ويقيم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات كلها عنهم وإن لم يعتذروا ، ويعلم أنه منه كان كل ما هو فيه كما ذكرناه أولا فى أن العلم تابع للمعلوم، فيقول لنفسه إذا جاءه مالا يوافق غرضه: يداك أوْ كَتَا وفوك نفخ . والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

(١) ساقطة فى ب   (٢ — ٢) ساقطة فى ا   (٣) ب : + ولا يلائم

١٢ — فص حكمة قلبية فى كلمة شعيبية ١

إعلم أن القلب — أعنى قلب العــارف بالله — هو من رحمة الله ، وهو أوسع ٢
منها ، فإنه وَسِعَ الحق جل جلاله ورحمته لا تسعه : هذا لسان العموم[(١)] من باب ٣
الإشارة ، فإن[(٢)] الحق راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيــه . وأما الإشارة من
لســان الخصوص فإن الله[(٣)] وصف نفسه بالنَّفَس وهو من التنفيس : وأن الأسماء
الإلٰهية عين المسمى وليس[(٤)] إلا هو ، وأنها طالبة ما تعطيه من[(٥)] الحقائق وليست
الحقائق التى تطلبها الأسماء إلا العالم . فالألوهية[(٦)] تطلب المألوه ، والربوبية تطلب ٤
المربوب، وإلا فلا عين لها إلا به وجوداً أو[(٧)] تقديراً . والحق من حيث ذاته غنى
عن العالمين . والربوبية مالها هذا الحــكم . فبقى الأمر بين ما تطلبه الربوبية وبين
ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم . وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف[(٨)]
إلا عين هذه الذات . (٤٥ — ا) فلما تعارض الأمر بحكم النسب ورد فى الخبر ما ٥
وصف الحق به[(٩)] نفسه من الشفقة على عباده . فأول ما نفَّس عن الربوبية بنَفَسه
المنسوب إلى الرحمن بإيجاده العالم الذى تطلبه الربوبية[(١٠)] بحقيقتها وجميع الأسماء[(١١)]
الإلٰهية . فيثبت[(١٢)] من هذا الوجه أن رحمته وسعت كل شىء فوسعت الحق ، فهى
أوسع من القلب أو مساوية له فى السعة . هذا مَضَى[(١٣)] ، ثم لتعلم أن الحق تعالى كما

---

(١) ىه : عموم (٢) ب : فى أن (٣) ا : + تعالى (٤) « ليس » : أى ليس ذلك المسمى . ب : « ليست » ، أى الأسمــاء (٥) « من » كانت موجودة فى ب ثم كشطت (٦) ا : الألوهة (٧) « أو » ساقطة فى ىه .

(٨) ب ، ىه : الاتصاف بالتاء ، ولــكن جامى يقرؤها ويشرحها الإنصاف بالنون جامى جـ ٢ ص ١٠٣) (٩) ا : به الحق (١٠) ىه : ساقطة (١١) ب : ساقطة

(١٢) ب ، ىه : فثبت (١٣) ا : معنى

ثبت فى الصحيح يتحول فى الصور عند التجلى ، وأن الحق تعالى إذا وسعه القلب لا يسع معه غيره من المخلوقات فكأنه يملؤه . ومعنى هذا أنه إذا نَظَرَ إلى الحق عند تجليه له لا يمكن أن ينظر معه إلى غيره . وقلب العارف من السَّعة كما قال أبو يزيد البسطامى « لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة فى زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس به » . وقال الجنيد فى هذا المعنى: إن المحدَث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر ، وقلب يسع القديم كيف يحس بالمحدث موجودا[1] . وإذا كان الحق يتنوع تجليه فى الصور[2] فبالضرورة[3] يتسع القلب ويضيق بحسب الصورة التى يقع فيها التجلى الإلهى ، فإنه لا يفضل شىء عن صورة ما يقع فيها التجلى . فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم لا يفضل بل يكون على قدره وشكله من الاستدارة إن كان الفص[4] مستديراً (٤٥ — ب) أو من التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الأشكال إن كان الفص مربعاً أو مسدساً أو مثمناً أو ما كان من الأشكال ، فإن محله من الخاتم يكون مثله لا غير[5] . وهذا عكس ما يشير إليه الطائفة من أن الحق يتجلى على قدر استعداد العبد . وهذا ليس كذلك، فإن العبد يظهر للحق على قدر الصورة التى يتجلى له[6] فيها الحق . وتحرير هذه المسألة أن لله تجليين . تجلى غيب وتجلى شهادة ؛ فمن تجلى الغيب يعطى الاستعداد الذى يكون عليه القلب، وهو التجلى الذاتى الذى الغيب
٦ حقيقته، وهوالهوية التى يستحقها بقوله عن نفسه «هو» . فلايزال «هو» له دائماً أبدا.
فإذا حصل له — أعنى للقلب[7] — هذا الاستعداد ، تجلى[8] له التجلِّى الشهودى

---

(١) ب : وجودا (٢) ب : الصورة (٣) ب : ساقطة (٤) ب : ساقطة
(٥) ب : لا غيره (٦) ساقطة فى ب (٧) ا : القلب (٨) ب : وتجلى

فى الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلى له كما ذكرناه[١] . فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله « أعطى كل شيء خَلقه » ؛ ثم رفع الحجاب بينه و بين عبده فرآه فى صورة
معتقده[٢] ، فهو عين اعتقاده . فلا يَشْهَد القلبُ ولا العينُ أبدا إلا صورة معتقده ٧
فى الحق . فالحق الذى فى المُعْتَقَد هو الذى وسع القلبُ صورته ، وهو الذى يتجلى له فيعرفه . فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادى . ولا خفاء بتنوع الاعتقادات : فمن قيده أنكره فى غير ما قيده به، وأقر به فيما قيده به إذا تجلَّى. ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر به[٣] (٤٦ — ا) فى كل صورة يتحول فيهــا و يعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له إلى مالا يتناهى ، فإن صور[٤] التجلى مالها نهاية تقف عندها . وكذلك العلم بالله[٥] ماله غاية فى العارف[٦] يقف عندها ، بل هو العارف فى كل زمان يطلب الزيادة من العــلم به . « رَب زِدْنِي علماً[٧] » ؛ رَب زِدْنِي علماً »
« رَب زِدْنِي علماً » . فالأمر لا يتناهى من الطرفين . هذا إذا قلت حق وخلق ؛ ٨
فإذا نظرت فى قوله[٨] « كنت رِجْلَه التى[٩] يسعى بها ويده التى[٩] يبطش بهــا ولسانه الذى يتكلم به» إلى غير ذلك من القوى، ومحلها[١٠] الذى هو الأعضاء، لم تفرق فقلت الأمر حق كله أو خلق كله . فهو خلق بنسبة وهو حق بنسبة والعين واحدة . فعين صورة ما تجلى عين صورة من[١١] قَبل ذلك التجلى ؛ فهو المتجلِّى والمتجلى له . فانظر ما أعجبَ أمرَ الله من حيث هويته ، ومن حيث نسبته إلى العالم فى حقائق أسمائه الحسنى .

---

(١) ب : ذكرنا (٢) ن : معتقد (٣) ب ، ن : له (٤) ا ، ب : صورة
(٥) ا : + تعالى (٦) ا ، ب : العارفين (٧) مذكورة مرة واحدة فى ب ومرتين فى ن وثلاث مرات فى ا (٨) ا : + تعالى (٩) ا : الذى فى الحالتين
(١٠) ب : ومحالها التى . ن : ومجلى لها (١١) ب : ما

فَمَنْ ثَمَّ وما ثَمَّه وعين ثَمَّ هو ثَمَّه

فمن قد عمه خصه ومن قد خصه عمَّه

فما عين سوى عين فنور عينه ظلمه

(٤٦ — ب) فمن يغفل عن هذا يجد فى نفسه غمه

٩ وما يعرف ما قلنا[١] سوى عبد له همه

١٠ « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب » لتقلبه فى أنواع الصور والصفات ولم يقل لمن كان له عقل ، فإن العقل قيد فيحصر الأمر فى نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر فى نفس الأمر . فما هو ذكرى لمن كان له عقل وهم أصحاب الاعتقادات الذين يكفر بعضُهم ببعض وَيَلْعَنُ بعضُهم بعضاً وما لَهُمْ مِنْ نَاصِرِين . فإن إلٰه[٢] المعتقِد ماله حكم فى إلٰه[٢] المعتقِد الآخر : فصاحب الاعتقاد يَذُبُّ عنه أى عن الأمر الذى اعتقده فى إلٰهه وينصره ، وذلك فى اعتقاده لا ينصره ، فلهذا لا يكون له أثر فى اعتقاد المنازع له . وكذا[٣] المنازع ماله نصرة من إلٰهه الذى فى اعتقاده ؛ فَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِين، فنفى الحق النُّصْرَةَ عن آلهة الاعتقادات على انفراد كل معتقد على حدته ؛ والمنصور المجموع ، والناصر المجموع . فالحق عند العارف هو المعروف الذى لا ينكر . فأهل المعروف فى الدنيا هم أهل المعروف فى الآخرة . فلهذا قال « لمن كان له قلب » فَعَلِمَ تقلب الحق فى الصور بتقليبه فى الأشكال . فمن نفسه عرف نَفْسَه[٤] ، وليست نفسه بغير لهوية الحق ، ولا شىء من الكون مما هو كائن[٥] ويكون بغيرٍ لهوية الحق ، بل هو عين الهوية . فهو العارف (٤٧ — ا)

(١) ا ، ب ن : فاناه (٢) ب : الإله فى الحالتين (٣) ا ، ب ن : ولا
(٤) ن : فمن عرف نفسه عرف ربه (٥) ا ، ب ن : ساقطة

والعالم والمُقَرُّ فى هذه الصورة ، وهو الذى لا عارف ولا عالم، وهو المُنْكَرُ فى هـذه الصورة الأخرى . هذا حظ من عرف الحق من التجلى والشهود فى عين الجمع ، فهو قوله « لمن كان له قلب » يتنوع فى تقليبه . وأما أهل الإيمـان وهم المقلدة الذين قلدوا الأنبياء والرسل فيما أخبروا به عن الحق، لا من قلد أصحاب الأفـكار والمتأولين الأخبار الواردة بحملها على أدلتهم العقليـة ، فهؤلاء الذين قلدوا الرسل صلوات الله عليهم وسلامه هم المرادون بقوله تعالى « أو ألقى السمع » لما وردت به الأخبار[١] الإلٰهية على ألسنة الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ، وهو يعنى هذا الذى ألقى السمع شهيد[٢] ينبه على حضرة الخيال واستعمالها، وهو قوله عليه السلام فى الإحسان « أن تَعبـد الله كأنكَ تراه » ، والله فى قبلة المصلى ، فلذلك[٣] هو شهيد . ومن قلد صاحب نظر فـكرى وتقيـد به فليس هو الذى ألقى السمع ، فإن هذا الذى ألقى السمع لابد أن يكون شهيدا لما ذكرناه . ومتى لم يكن شهيدا لما ذكرناه فما هو المراد بهذه الآية. فهؤلاء[٤] هم الذين قال الله فيهم «إذ[٥] تبرأ الذين اتبِعُوا من الذين اتَّبعوا» والرسل لا يتبرءون من أتباعهم الذين اتبعوهم . فحقِّقْ يا ولى[٦] ما ذكرته لك فى هذه الحـكمة القلبية . وأما اختصاصها بشُعَيْب، لما فيها من التشعب ، أى شعبها لا تنحصر، لأن كل اعتقاد شعبة (٤٧ — ب) فهى شعب كلها ، أعنى الاعتقادات فإذا انـكشف الغطاء انـكشف لـكل أحد بحسب معتقده ؛ وقد ينـكشف بخلاف معتقده فى الحكم، وهو قوله « وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون » . فأكثرها فى الحـكم كالمعتزلى يعتقد فى الله نفوذ الوعيـد فى العاصى[٧] إذا مات على غير توبة . فإذا مات وكان

---

(١) ا : الإخبارات (٢) ب : وهو شهيد (٣) ب : فذلك
(٤) فى المخطوطات الثلاثة فهؤلئك (٥) ب : إن (٦) ا : صحخت إلى كلمـة تشبه تأويل
(٧) ب : المعاصى .

مرحوما عند الله قد سبقت له عناية بأنه لا يعاقب ، وجد الله غفورا رحيما ، فبدا له من الله ما لم يكن يحتسبه . وأمّا فى الهوية فإن بعض العباد يجزم فى اعتقاده أن الله كذا وكذا ، فإذا انكشف الغطاء رأى صورة معتقده وهى حق فاعتقدها . وانحلت العقدة فزال الاعتقاد وعاد علما بالمشاهدة . و بعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر ، فيبدو لبعض العبيد باختلاف التجلى فى الصور عند الرؤية خلاف معتقده[١] لأنه[٢]

لا يتكرر ، فيصدق عليه فى الهوية « وبدالهم من الله » فى هويته « ما لم يكونوا ١١

يحتسبون » فيما قبل كشف الغطاء . وقد ذكرنا صورة الترقى بعد الموت فى المعارف الإلهية فى كتاب التجليات لنا عند ذكرنا من اجتمعنا به من الطائفة فى الكشف

وما أفدناهم فى هذه المسألة بما لم يكن عندهم . ومن أعجب الأمور[٣] أنه (٤٨ — ا) ١٢

فى الترقى دائما ولا يشعر بذلك للطافة الحجاب ودقته وتشابه الصور مثل قوله تعالى « وأُتوا به متشابها » . وليس هو[٤] الواحد عين الآخر فإن الشبيهين عند العارفِ أنّهما شبيهان ، غيران[٥] ؛ وصاحب التحقيق يرى الكثرة فى الواحد كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلهية ، و إن اختلفت حقائقها وكثرت ، أنها عين واحدة . فهذه كثرة معقولة فى واحد العين . فتكون فى التجلى كثرة مشهودة فى عين واحدة ، كما أن الهيولى تؤخذ[٦] فى حد كل صورة ، وهى[٧] مع كثرة الصور واختلافها ترجع فى

---

(١) « خلاف معتقده » ساقطة فى ا ؟ ن ، مذكورة فى ب وقد أثبتها بالى والقيصرى فى شرحيهما

(٢) الضمير عائد على التجلى (٣) ب ؟ ن : الأمر — والضمير فى أنه عائد على الإنسان

(٤) ن : هذا بدلا من هو — والمراد بهو الحجاب ، أى ليس هذا الحجاب عين ذلك

(٥) غيران : خبر إن ، وأن فى قوله أنهما شبيهان واسمها وخبرها مفعول للعارف أى الذى يعرف أنهما شبيهان . وقد تؤل الجملة بمعنى أن الشبيهين غيران من حيث انهما شبيهان لأن المشابهة تقتضى التغاير (٦) ا : يوجد ؟ ب : توجد (٧) « هى » ساقطة من المخطوطات ولكنها مثبتة فى جميع الشروح التى بين يدى .

الحقيقة إلى جوهر واحد هو[١] هيولاها . فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه فإنه على صورته خلقه ، بل هو عين هويته وحقيقته . ولهذا ما عثر أحد من العلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلا الإلهيون من الرسل والصوفية . وأما أصحاب النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين[٢] فى كلامهم فى النفس وماهيتها، فما منهم من عثر على حقيقتها ؛ ولا يعطيها النظر الفكرى أبدا . فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكرى فقد استسمن ذا ورم ونفخ فى غير ضرم . لا جرم أنهم من « الذين ضل سعيُهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صُنْعاً » . فمن طلب الأمر من غير طريقه (٤٨ — ب) فما ظفر بتحقيقه ، وما أحسن ما قال الله تعالى فى حق العالَم وتبدله مع الأنفاس « فى خلق جديد » فى عين واحدة ، فقال فى حق طائفة ، بل أكثرِ العالم ، « بل هم فى لَبْسٍ من خلق جديد» . فلا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس . لكن قد[٣] عثرت عليه الأشاعرة فى بعض الموجودات وهى الأعراض، ١٣
وعثرت عليه الحِسْبَانية[٤] فى العالم كله . وجهَّلهُمْ أهل النظر بأجمعهم . ولكن أخطأ الفريقان : أما خطأ الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل فى العالم بأسره على أحدية عين الجوهر المعقول الذى قَبِلَ هذه الصور[٥] ولا يوجد إلا بها كما لا تعقل إلا به. فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق فى الأمر . وأما الأشاعرة فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل[٦] فى كل زمان إذِ العَرَضُ لا يبقى زمانين . ويظهر ذلك فى الحدود للأشياء، فإنهم إذا حدوا الشىء تبين فى حدهم كونه[٧] الأعراض،

---

(١) ب ، ن : وهو (٢) ب : والمتكلفين وهو تحريف (٣) ا : ساقطة

(٤) الحسبانية بضم الحاء (كما فى شرح القاشانى) أو بكسرها هم السوفسطائية حسبما تذكره شروح الفصوص عدا القيصرى الذى يقرأ « الجسمانية » (من الجسم) بدلا من الحسبانية

(٥) ا : الصورة (٦) ب : تبدل (٧) ا ، ن : كون .

وأن هذه الأعراض المذكورة فى حده عين هذا الجوهر وحقيقته القائم[1] بنفسه . ومن[2] حيث هو عرض لا يقوم بنفسه . فقد جاء من مجموع مالا يقوم بنفسه من
١٤ يقوم بنفسه[3] كالتحيز فى حد الجوهر القائم بنفسه الذاتى[4] وقبوله للأعراض (٤٩ — ا) حدٌّ له ذاتى . ولا شك أن القبول عرض إذ لا يكون إلا فى قابل لأنه لا يقوم بنفسه : وهو ذاتى للجوهر . والتحيز عرض لا يكون إلا فى متحيز ، فلا يقوم بنفسه . وليس التحيز والقبول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود لأن الحدود الذاتية هى عين المحدود وهويته ، فقد صار مالا يبقى زمانين يبقى زمانين[5] وأزمنة وعاد مالا يقوم بنفسه يقوم بنفسه . ولا يشعرون لماهم عليه ، وهؤلاء هم فى لَبْسٍ من خلق جديد . وأما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله[6] يتجلى فى كل نَفَسٍ ولا يكرّر التجلى ، ويرون أيضاً شهوداً أن كل تجلٍّ يعطى خلقاً جديداً ويذهب بخلق . فذهابه هو عين الفناء عند التجلى والبقاء لما يعطيه التجلى الآخر فافهم .

١٣ — فص حكمة مَلْكية فى كلمة لوطية ١

المَلْكُ الشدة والمليك الشديد: يقال ملكت العجين إذا شددت عجينه . قال قيس بن الحطيم[7] يصف طعنة :

ملكت بها كفى فأنهرتُ فتقها   يَرَى قائمٌ من دونها ماوراءها

---

(١) ا : القائمة — ولكن فى المخطوطين الآخرين وجميع الشروح : « القائم » بكسر الميم على أنها صفة للجوهر   (٢) الواو ساقطة فى ا   (٣) « من يقوم بنفسه » ساقطة فى ب
(٤) الذاتى صفة للتحيز — وقبوله أى الجوهر القائم بنفسه الذى هو الجسم
(٥) « يبقى زمانين » ساقطة فى ىه   (٦) ا : + تعالى   (٧) ب : حطيم

أى شددت بها كفى يعنى الطعنة . فهو قول الله تعالى عن لوط عليه السلام « لَوْ أنّ لى بكمْ قُوةً أو آوى إلى رُكْن شديد » .فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (٤٩ — ب) يرحم الله أخى لوطا : لقد كان يأوى إلى ركن شديد . فنبه صلى الله عليه وسلم أنه كان مع الله من كونه شديدا . والذى قصد لوط عليه السلام القبيلةُ بالركن الشديد : والمقاومة بقوله « لو أن لى بكم قوة » وهى الهمة هنا من البشر خاصة . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذلك الوقت ـ يعنى من الزمن الذى قال فيه لوط عليه السلام « أو آوِى إلى ركن شديد » ما بعث نبيٌّ[١] بعد ذلك إلا فى منعة من قومه، فكان يحميه قبيله[٢] كأبى طالب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقوله « لوْ أن لى بكمْ قوة » لكونه عليه السلام سمع الله تعالى يقول « الله[٣] الذى[٤] خلقكم من ضعف » بالإصالة ؛ ثم جعل من بعد ضعف قوة » فعرضت القوة بالجعل فهى قوة عرضية ؛ « ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة » فالجعل تعلق بالشيبة ، وأما الضعف فهو رجوع إلى أصل خلقه وهو قوله[٥] خلقكم من ضعف ، فرده[٦] لما خلقه منه كما قال « ثم يُرَدُّ إلى أرذلُ العُمُرِ لِكى لا يَعلَم مِن بعدِ عِلمٍ شيئاً » . فذكر أنه رُدَّ إلى الضعف الأول فحكم الشيخ حكم الطفل فى الضعف . وما بُعِثَ نبى إلا بعد تمام الأربعين وهو زمان أخذه فى النقص (٥٠ — ا) والضعف . فلهذا[٧] قال « لوْ أنْ لى بكمْ قوة » مع كون ذلك يطلب همة مؤثرة . فإن قلت وما يمنعه من الهمة المؤثرة وهى موجودة فى السالكين من الأتباع، والرسلُ أولَى بها ؟ قلنا صدقت : ولكن نَقَصَكَ علم آخر ، وذلك أن المعرفة لا تترك للهمة ٢

---

(١) ا : ما بعث الله نبيا (٢) ب : تحميه قبيلته (٣) ساقطة فى ا
(٤) ساقطة فى ب (٥) ا : + تعالى (٦) ن : فرد
(٧) ا : فلذا ـ ب . فلذلك .

تصرفا . فكلما علت معرفته نقص تصرفه بالهمة ، وذلك لوجهين : الوجه الواحد اتحققه[١] بمقـــام العبودية ونظرِهِ إلى أصل خلقه الطبيعى ، والوجه الآخر أحدية المتصرِّف والمتصرَّف فيه : فلا يرى على مَنْ يرسِل همته فيمنعه ذلك . وفى هـذا المشهد يرى أن المنازع له ما عدل عن حقيقته التى هو عليهـا فى حال ثبوت عينه وحال عدمه . فما ظهر فى الوجود إلا ما كان له فى حال العدم فى الثبوت ، فما تعدى[٢] حقيقته ولا أخلَّ بطريقته . فتسميةُ ذلك نزاعاً إنما هو أمر عرضى أظهره[٣] الحجاب الذى على أعين الناس كما قال الله[٤] فيهم « ولـكنَّ أكثرَهُمْ لا يعلمون : يعلمون ظَاهِراً مِن الحياة الدنيَا وَهمْ عنِ الآخرةِ هُم غافِلون » : وهو من المقلوب فإنه من قولهم « قلوبنا غُلْفٌ » أى فى غلاف وهو الـكنُّ الذى ستره عن إدراك الأمر على ما هو عليه . فهذا وأمثاله يمنع العارف من التصرف فى العالم (٥٠ — ب) قال الشيـخ أبو عبـد الله بن قايد[٥] للشيـخ أبى السعود بن الشبل[٦] لِمَ لا تتصرف؟ فقال[٧] أبو السعود تركت الحق يتصرف لى كما يشاء : يريد قوله تعالى آمِراً «فاتخذه وكيلا » فالوكيـل هو المتصرف ولا سيما وقد سمع الله تعـالى يقول « وانفِقُوا ممّا جَعَلـكُم مُسْتَخلَفِينَ فيه » . فعلم أبو السعود والعارفون أن الأمر الذى[٨] بيده ليس له وأنه مستخلف فيه . ثم قال له الحق هـذا الأمر الذى استخلفتك فيه وملَّـكتك إياه : اجعلنى واتخذنى وكيلا فيـه ، فامتثل أبو السعود أمر الله فاتخذه[٩] وكيلا . فـكيف

(١) ن : بتحققه بالباء (٢) ب : أصلحت فى الهامش : فما تعدى المنازع
(٣) ب : أظهر (٤) ا : + تعالى (٥) ا : فايد بدون نقط الحرف الأول
ب : أبو عبد الله محمد بن قايد بالفاء — ن : أبوعبد الله ابن فايد . جميع الشروح : ابن قائد بالقاف أو ابن القائد (٦) ب : ابن الشبلى (٧) ا : قال (٨) ا : ساقطة
(٩) ب : واتخذه

يبقى لمن يشهد هذا الأمر همة يتصرف بها، والهمة لا تفعل إلا بالجمعية التى لامتسع[١] لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه ؟ وهـذه المعرفة تفرِّقهُ عن هـذه الجمعية . فيظهر العارف[٢] التام المعرفة بغاية العجز والضعف. قال بعض الأبدال للشيخ عبدالرزّاق[٣] رضى الله عنه قل للشيخ أبى مدين بعد السلام عليه يا أبا مدين لم لايعتاص علينا شىء وأنت تعتاص عليك الأشياء : ونحن نرغب فى مقامك وأنت لا ترغب فى مقامنا ؟ وكذلك كان مع كون أبى مدين رضى الله عنه كان عنده ذلك المقام وغيره : ونحن أتم فى مقام الضعف والعجز (٥١ — ا) منه . ومع هذا قال له هذا البدل ما قال. وهذا من ذلك القبيل أيضا . وقال صلى الله عليه وسلم فى هذا المقام عن أمر الله له بذلك « ما أدرى ما يُفعَلُ بى ولا بكُمْ إنْ اتبع إلا ما يوحى إلىّ » . فالرسول بحكم ما يوحى إليه به[٤] ما عنده غير ذلك . فإن أُوحِىَ إليـه بالتصرف بجزم[٥] تصرّفَ : وإن منِـعَ امتنع ؛ وإن خُـيِّر اختار ترْك[٦] التصرف إلا أن يكون ناقص المعرفة . قال أبو السعود لأصحابه المؤمنين به إن الله أعطانى التصرف منـذ خمس عشرة سنة وتركناه تظرفا . هذا لسان إدْلال[٧] . وأما نحن فما تركناه تظرفا ــ وهو تركه إيثارا ــ وإنما تركناه لـكمال المعرفة، فإن المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار . فمتى تصرف العارفُ بالهمة فى العالم فعن أمر إلهى وجبر لا باختيار . ولا نشك[٨] أن مقام الرسالة يطلب التصرف لقبول الرسالة التى جاء بها ، فيظهر عليه ما يصدقه عند أمته وقومه ليظهر دين الله . والولى ليس كذلك . ومع هذا فلا يطلبه الرسول فى الظاهر لأن للرسول

(١) ن : لا تتسع (٢) ب : فتظهر للعارف (٣) ن : عبد الرازق
(٤) ساقطة فى ن (٥) ب : فإن أوحى الله إليه بالتصرف فيه بجزم (٦) ن : وترك
(٧) إدلال بالدال من الدلال . ب : إذلال بالذال أى عبودية (٨) ا : شك

الشفقة على قومه ، فلا يريد أن يبالغ فى ظهور الحجة عليهم ، فإن فى ذلك هلاكهم: فيبقى عليهم . وقد علم الرسول أيضا أن الأمر المعجز إذا ظهر للجماعة (٥١ — ب) منهم من يؤمن عند ذلك ومنهم من يعرفه ويجحده ولا يظهر التصديق به ظلماً وعلوًّا وحسدا : ومنهم من يُلْحِق ذلك بالسِّحر والإيهام . فلما رأت الرسل ذلك وأنه لا يؤمن إلا من[١] أنار الله قلبه بنور الإيمان : ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى إيمانا فلا[٢] ينفع فى حقه الأمر المعجز . فقصرت الهمم عن طلب الأمور المعجزة لما لم يعم أثرها فى الناظرين ولا فى قلوبهم كما قال فى حق أكمل الرسل وأعلم الخلق وأصدقهم فى الحال « إنك لا تهدى من أحببت ولـكن الله يهدى من يشاء » . ولو كان للهمة أثر ولا بد ، لم يكن أحد أكمل من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أعلى ولا[٣] أقوى همة منه ، وما أثَّرتْ فى إسـلام أبى طالب عمِّه ، وفيه نزلت الآية التى ذكرناها : ولذلك قال فى الرسول إنه ما عليه إلا البلاغ ، وقال « ليس عليك هداهم ولـكن الله يهدى من يشاء » . وزاد فى سورة القصص « وهو أعلم بالمهتدين » أى بالذين أعطوه العلم بهدايتهم فى حال عدمهم بأعيانهم الثابتة . فأثبت[٤] أن العلم تابع للمعلوم . فمن كان مؤمنا فى ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة فى حال وجوده . وقد علم الله ذلك منـه أنه هكذا يكون ، فلذلك قال « وهو أعلم بالمهتدين » . (٥٢ — ا) فلما قال مثل هذا قال أيضا « ما يبدَّل القول لدىَّ » لأن قولى على حد علمى فى خلقى؛ « وما أنا بظلام للعبيد » أى ما قدَّرت عليهم الـكفر الذى يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس فى وسعهم أن يأتوا به . بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم ، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه، فإن كان ظلم فهم الظالمون . ولذلك[٥] قال « ولـكن كانوا

---

(١) ب : من قد (٢) ا ٩ ﻫ : وإلا فلا (٣) « لا » ساقطة فى ب ٩ ﻫ
(٤) ب : وأثبت (٥) ا : وكذلك

أنفسهم يظلمون » . فما ظلمهم الله . كذلك ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم ؛ وذاتنا معلومة لنا بما هى عليه من أن نقول كذا ولا[1] نقول كذا . فما قلنا إلا ما علمنا أنَّا نقول. فَلَنا[2] القول منا ، ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم

فالكل منا ومنهم والأخذ عنا وعنهم ٥
إن لا يكونون منا فنحن لا شك منهم

فتحقق يا ولى هذه الحكمة الملكية فى[3] الكلمة اللوطية فإنها لباب المعرفة

فقد بان لك السر وقد اتضح الأمر
وقد أُدرج فى الشفع الذى[4] قيل هو الوتر ٦

١٤ — فص حكمة قَدَرِيَّة فى كلمة عُزَيْرِيَّة ١

اعلم أن القضاء حكم الله[5] فى الأشياء ، وحكم الله[5] فى الأشياء على حد علمه
بها وفيها . وعلم الله فى الأشياء على ما أعطته المعلومات (٥٢ — ب) مما هى عليه
فى نفسها . والقدر توقيت ما هى عليه الأشياء فى عينها من غير مزيد . فما حَكَمَ
القضاء على الأشياء إلا بها . وهذا هو عين سر[6] القدر « لمن كان له قلب[7]
أو ألقى[8] السمع وهو شهيد » . «فلله الحجة البالغة» . فالحاكم فى التحقيق تابع لعين ٢
المسألة التى يحكُمُ فيها بما تقتضيه ذاتها . فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم
أن يحكم عليه بذلك . فكل حاكم محكوم عليه بما حَكَمَ به وفيه : كان الحاكم

(١) ساقطة فى ب (٢) فى المخطوطات الثلاثة : قلنا ، بالقاف ، ولكن لا بد أن تكون فلنا بدليل قوله : ولهم (٣) ا ، ن : من (٤) نائب فاعل لأدرج
(٥) ا : + تعالى فى الحالتين (٦) ن : مسمى (٧) ا : قلبا (٨) ا : وألقى

من كان . فتحقق هـذه المسألة فإن القدر ما جُهِلَ إلا[١] لشدة ظهوره ، فلم يُعرَف وكثر فيه الطلب والإلحاح . واعلم أن الرسل صلوات الله عليهم — من حيث هم رسل لا من حيث هم أولياء وعارفون — على مراتب ما هى عليه أممهم . فما عندهم من العلم الذى أُرسِلوا به إلا قدر ما تحتاج إليـه أمة ذلك الرسول : لا زائد ولا ناقص . والأمم متفاضلة يزيد بعضها على بعض . فتتفاضل الرسل فى علـم الإرسال بتفاضل

٣ أممها، وهو قوله تعالى « تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض » كما هم أيضا فيما يرجع إلى ذواتهم عليهم السلام من العـلوم والأحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم ، وهو قوله[٢] « ولقـد فضلنا بعض النبيين على بعض» . وقال تعالى فى حق الخلق « والله فضَّل (٥٣ — ا) بعضكم على بعض فى الرزق» . والرزق منه ما هو روحانى كالعلوم ، وحسىّ كالأغذية ، وما ينزله الحق إلا بقَدَر معلوم ، وهو الاستحقاق الذى يطلبه الخلق : فإن الله « أعطى كل شيء خَلْقَه » فينزِّل بقدر ما يشاء ، وما يشاء[٣]

٤ إلا ما عَلِمَ فحكم به . وما علم — كما قلناه[٤] — إلا بما أعطاه المعلوم[٥] . فالتوقيت

٥ فى الأصل للمعلوم ، والقضاء والعلم والإرادة والمشيئة تبع للقدر[٦] . فسرُّ القدر من أجلِّ العلوم ، وما[٧] يفهِّمه الله تعالى إلا لمن اختصه بالمعرفة التامة . فالعلم به يعطى الراحة الكلية للعالم[٨] به ، ويعطى العذاب الأليم للعالم به أيضا . فهو يعطى النقيضين.

٦ وبه وصف الحق نفسه بالغضب والرضا[٩] ؛ وبه تقابلت الأسماء الإلهية . فحقيقته تحكم فى الوجود[١٠] المطلق والوجود[١٠] المقيد ، لا يمكن أن يكون شيء أتمَّ منها

---

(١) ساقطة فى ن (٢) ا : + تعالى (٣) « ومايشاء » ساقطة فى ن (٤) ب : قلنا
(٥) ب : + من نفسه (٦) ا : تتبع القدر (٧) ب : وما لا (٨) ب : للعلم
(٩) ب : وبالرضا (١٠) ب ، ن : الموجود فى الحالتين

ولا أقوى ولا أعظم لعموم حكمها المتعدى وغير المتعدى . ولما كانت الأنبياء صلوات الله عليهم لا تأخذ علومها إلا من الوحى الخاص الإلهى، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلى لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكرى ، عن إدراك الأمور عَلَى ما هى عليه . والإخبار أيضا يقصر عن إدراك ما لا ينال إلا بالذوق . فلم يبق العلم الكامل إلا[1] فى التجلى الإلهى وما يكشف الحق عن أعين البصائر (٥٣ — ب) والأبصار من الأغطية فتدرك الأمور قديمها وحديثها ، وعدمها ووجودها ، ومُحالها وواجبها وجائزها على ما هى عليه فى حقائقها وأعيانها . فلما كان مطلب العزَيْر على الطريقة الخاصة ، ٧
لذلك وقع العَتْب عليه كما ورد فى الخبر . فلو طلب الكشف الذى ذكرناه ربما كان[2] لا يقع عليه عتب[3] فى ذلك . والدليل عَلَى سذاجة قلبه قوله فى بعض الوجوه « أنَّى يُحْيِى هـذه الله بعد موتها » . وأما عندنا فصورته عليه السلام فى قوله هذا كصورة إبراهيم عليه السلام فى[4] قوله «ربِّ[5] أرنى كيف تحيي الموتى». ويقتضى ذلك الجوابَ بالفعل الذى أظهره الحق فيه فى قوله تعالى «فأماته الله مائة عام ثم بعثه» فقال له « وانظر[6] إلى العظام كيف نُنْشِزُهَا ثم نكسوها لحما » فعاين كيف تنبت الأجسام معاينة تحقيق ، فأراه الكيفية . فسأل عن القدَر الذى لا يدرك إلا بالكشف للأشياء فى حال ثبوتها فى عدمها ، فما أُعْطِىَ ذلك فإن ذلك من خصائص الاطلاع الإلهى ، فمن المحال أن يعلمه إلا هو فإنها المفاتح[7] الأُوَل ، أعنى مفاتح[8] الغيب التى لا يعلمها إلا هو . وقد يطلع الله من شاء[9] من عباده عَلَى بعض الأمور من ذلك.

---

(١) ساقطة فى ب . (٢) ا : ما كان ــ ن : كان ما (٣) ب : العتب
(٤) ساقطة فى ا ، ن (٥) ساقطة فى ا ، ن (٦) ا : انظر (٧) ن : المفاتيح
(٨) ن : مفاتيح (٩) ن : يطالع الله من يشاء.

واعلم أنها[١] لا تسمى مفاتح[٢] إلا فى حال الفتح ، وحال الفتح هو حال تعلق التكوين بالأشياء ؛ أو قل إن شئت حال تعلق القدرة بالمقدور (٥٤ — ا) ولا ذوق لغير الله[٣] فى ذلك . فلا يقع فيها تجلٍّ ولا كشف ، إذ لا قدرة ولا فعل إلا لله[٣] خاصة ، إذ له الوجود المطلق الذى لا يتقيد . فلما رأينا عتب الحق له عليه السلام فى سؤاله فى القدر علمنا أنه طلب هذا الاطلاع ، فطلب أن يكون له قدرة تتعلق بالمقدور ، وما يقتضى ذلك إلا مَنْ له الوجود المطلق. فطلب ما لا يمكن وجوده فى الخلق ذوقا ، فإن الكيفيات لا تدرك إلا بالأذواق . وأما ما رويناه مما أوحى الله[٤] به إليه لئن لم تنته لأمحون[٥] اسمك من ديوان النبوة، أى أرفع عنك طريق الخبَرِ وأعطيك الأمور على التجلى ، والتجلى لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذى به يقع الإدراك الذوقى ، فتعلْمَ أنك ما أدركت إلا بحسب استعدادك فتنظر فى هذا الأمر الذى طلبْتَ، فإذا[٦] لم تره تعلم أنه ليس عندك الاستعداد الذى تطلبه وأن ذلك من خصائص الذات الإلهية ، وقد علمت أن الله أعطى كل شىء خلقه : ولم يعطك هذا الاستعداد الخاص ، فما هو خلقَك ، ولو كان خلقَكَ لأعطاكه الحق الذى أخبر أنه « أعطى كل شىء خلقه » . فتكون أنت الذى تنتهى عن مثل هذا السؤال من نفسك، لا تحتاج فيه إلى نهى إلهى . وهذه (٥٤ — ب) عناية من الله بالعزيْر عليه السلام عَلِمَ ذلك من علمه وجهله من جهله .

٨ واعلم أن الولاية هى الفلك[٧] المحيط العام ، ولهذا لم تنقطع ؛ ولها الإنباء العام . وأما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعه[٨] . وفى محمد صلى الله عليه وسلم قد انقطعت ،

---

(١) ا ، ن : أنه (٢) ب : بالمفاتيح ــ ن : مفاتيح (٣) ا : + تعالى فى الحالتين
(٤) ا : + تعالى (٥) ا : لأمحن (٦) ا : فإن لم (٧) ب : الملك
(٨) ب : المنقطعة

فلا نبى بعده : يعنى مشرِّعاً أو مشرَّعا له ، ولا رسول وهو المشرع . وهذا الحديث قَصَمَ ظهور أولياء الله لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة . فلا ينطلق عليه اسمها الخاص بها فإن العبد يريد ألَّا يشارك سيده ـ وهو الله[١] ـ فى اسم ؛ والله[١] لم يتسمَّ[٢] بنبى ولا رسول، وتسمى بالولى واتصف بهذا الاسم فقال «الله[٣] ولى الذين آمنوا » : وقال « هو الولى الحميد » . وهذا الاسم باقٍ جارٍ على عباد الله دنيا وآخرة . فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة : إلا أن الله لَطَفَ[٤] بعباده ، فأبقى لهم النبوة العامة التى لا تشريع فيها ، وأبقى لهم التشريع فى الاجتهاد فى ثبوت الأحكام ، وأبقى لهم الوراثة فى التشريع فقال « العلماء ورثة
الأنبياء » . وما ثَمَّ ميراث فى ذلك إلا فيما اجتهدوا فيه من الأحكام فشرَّعوه . فإذا ٩
رأيت النبى يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو ولى[٥] وعارف ، ولهذا ، مقامه (٥٥ — ب) من حيث هو عالم أتم وأكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع . فإذا سمعت أحداً من أهل الله يقول أو يُنْقَل إليك عنه أنه قال الولاية أعلى من النبوة ، فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه . أو يقول إن الولى فوق النبى والرسول ، فإنه يعنى بذلك فى شخص واحد : وهو أن الرسول عليه السلام ـ من حيث هو ولى ـ أتم من حيث هو نبى رسول[٦] ؛ لا أن الولى التابع له أعلى منه ، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبدا فيما هو تابع له فيه[٧] ؛ إذ لو أدركه لم يكن تابعا[٨] له فافهم . فمرجع الرسول والنبى المشرع إلى الولاية والعلم . ألا ترى الله تعالى قد أمره بطلب الزيادة من العلم لا من غيره فقال له آمراً « وقل[٩] رَبِّ

---

(١) ا : + تعالى (٢) ب : لم يسم ـ ا : لا يتسمى (٣) ن : ساقطة
(٤) ب : لطيف لطف ـ ن : لطيف بعباده (٥) الواو ساقطة فى ب
(٦) ن : ورسول (٧) ب : ساقطة (٨) ا : تابع (٩) ب ؟ ن : قل من غير الواو

زِدْنِي علمًا » . وذلك أنك تعلم أن الشرع تكليف بأعمال مخصوصة أو نهى عن
أفعال مخصوصة ومحلها هذه الدار فهى منقطعة، والولاية ليست كذلك إذ لو انقطعت
لانقطعت من حيث هى كما انقطعت الرسالة من حيث هى . و إذا انقطعت من حيث
١٠ هى لم يبق لها اسم . والولى اسم باق لله تعالى ؛ فهو لعبيده تخلقا وتحققا وتعلقا .
فقوله للعزير لئن لم تنته عن السؤال عن ماهية القَدَر لأمحون[١] اسمك من (٥٥ — ب)
ديوان النبوة فيأتيك الأمر على الكشف بالتجلى و يزول عنك اسم النبى والرسول،
وتبقى له ولايته . إلا أنه لما دلت قرينة الحال أن هذا الخطاب جرى مجرى الوعيد
علم من اقترنت عنده هذه الحالة مع الخطاب أنه وعيد بانقطاع خصوص بعض
١١ مراتب الولاية فى هذه الدار، إذ النبوة والرسالة خصوص رتبة فى[٢] الولاية على بعض
ما تحوى عليه الولاية من المراتب . فيعلم أنه أعلى من الولى الذى لا نبوة تشريع
عنده ولا رسالة . ومن اقترنت عنده حالة أخرى تقتضيها أيضاً مرتبة النبوة، يثبت
عنده أن هذا وعد لا وعيد . فإن سؤاله عليه السلام مقبول إذ النبى هو الولى الخاص.
ويَعْرِف بقرينة الحال أن النبى من حيث له فى الولاية هذا الاختصاص محال أن
يُقْدِمَ على ما يَعْلَم أن الله يكرهه منه، أو يقدم على ما يعلم أن[٣] حصوله محال . فإذا
اقترنت هذه الأحوال عند من اقترنت عنده[٤] وتقررت عنده، أخرج هذا الخطاب
الإلٰهى عنده فى قوله « لأمحون[٥] اسمك من ديوان النبوة » مخرج الوعْد، وصار
خبراً يدل على[٦] علو رتبةٍ باقية، وهى المرتبة الباقية على الأنبياء والرسل فى الدار

---

(١) ا : لأمحن (٢) ا : ساقطة (٣) ب : ساقطة (٤) ا : ساقطة
(٥) ا : لأمحن (٦) ب : ساقطة

الآخرة التي ليست بمحلٍّ لِشَرْعٍ(١) يكون عليه أحد من خلق الله في جنة ولا نار بعد (٥٦ — ا) دخول الناس فيهما . وإنما قيدناه بالدخول في الدارين ـ الجنة والنار ـ لما شرع يوم القيامة لأصحاب الفترات والأطفال الصغار والمجانين ، فيحشر هؤلاء في ١٢
صعيد واحد لإقامة العدل والمؤاخذة بالجريمة والثواب العملي في أصحاب الجنة . فإذا حُشِرُوا في صعيد واحد بمعزل عن النـاس بعث فيهم نبي من أفضلهم وتمثل لهم نار يأتي بها هـذا النبي المبعوث في ذلك اليوم فيقول لهم أنا رسول الحق إليكم ، فيقع عندهم التصديق به ويقع التـكذيب عند بعضهم . ويقول لهم اقتحموا هذه النـار بأنفسكم ، فمن أطاعني نجا ودخل الجنة ، ومن عصاني وخالف أمري هلك وكان(٢) من أهل النـار . فمن امتثل أمره منهم ورمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب العملي ووجد تلك النار برداً وسلاماً . ومن عصاه استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيهـا بعمله المخالف ليقوم العدل من الله في عباده . وكذلك قوله تعـالى « يوم يُكْشَفُ عن ساق » أي أمر عظيم من أمور الآخرة ؛ « ويُدْعَوْنَ إلى السجود » وهـذا(٣) تـكليف وتشريع . فمنهم من يستطيع ومنهم من لا يسـتطيع ، وهم الذين قال الله(٤) فيهم « ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون » كما لم يستطع في الدنيا امتثالَ أمر الله(٤) بعضُ العباد كأبي جهل وغيره . فهـذا قدر ما يبقى(٥) من الشرع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول الجنة والنار ، فلهذا قيدناه . والحمد لله(٦) .

---

(١) ا : الشرع (٢) ب : فـكان (٣) ب : فهذا (٤) ا : + تعالى
(٥) ا : بقي (٦) ا : « الحمد لله » ساقطة

١ ١٥ — فص حكمة نبوية فى كلمة عيسوية

٢ (٥٦-ب) عن ماء مريم أو عن نفخ جبرين … فى صورة البشر الموجود من طين
تكوّن الروح فى ذات مطهرة … من الطبيعة تدعوها بسجين
لأجل ذلك قد طالت إقامته … فيها فزاد على ألفٍ بتعيين

٣ روح من الله لا من غيره فلذا … أحيا الموات وأنشا الطير من طين
حتى يصح له من ربه نَسَبٌ … به يؤثر فى العالى وفى الدون
الله طهره جسما ونزهه … روحا وصيَّره مثلا بتكوين

إعلم أن من خصائص الأرواح أنها لا تطأ شيئاً إلا حَيِيَ ذلك الشيء وسَرَتْ
٤ الحياة فيه . ولهذا قبض السامرى قبضة من أثر الرسول الذى هو جبريل عليه
السلام وهو الروح . وكان السامرى عالما بهذا الأمر . فلما عرف أنه جبريل، عرف
أن الحياة قد سَرَتْ فيما[1] وطىء عليه ، فقبض قبضة من أثر الرسول بالصاد
أو بالضاد أى بملء أو بأطراف أصابعه، فنبذها فى العِجْلِ فخارَ العجل، إذ صوْتُ
البقر إنما هو خُوَار ؛ ولو أقامه صورة[2] أخرى لنُسِبَ إليه اسم الصوت الذى لتلك
الصورة كالرغاء للإبل والثؤاج للكباش[3] واليُعَارِ[4] للشياه والصوت للإنسان ،
أو النطق أو الكلام . فذلك القدر من الحياة السارية فى الأشياء يُسمى[5] لاهوتا
والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح . فسمى[6] الناسوت (٥٧ — ا) روحا
بما قام به . فلما تمثل الروح الأمين الذى هو جبريل لمريم عليهما السلام بشراً

---

(١) ن : فيها (٢) ن : فى صورة (٣) ا : للكبش (٤) اليعار بالياء كغراب صوت الغنم (القاموس) — ا : النعار بالنون (٥) ا ، ب : تسمى بالتاء (٦) ن : يسمى

سويًّا تخيلت أنه بشر يريد مواقعتها ، فاستعاذت بالله منه استعاذة بجمعية منها ليخلصها الله منه لما تعلم أن ذلك مما لا يجوز . فحصل لها حضور[١] تام مع الله وهو ٥
الروح المعنوى. فلو نفخ فيها فى ذلك الوقت على هـذه الحالة لخرج عيسى لا يطيقه أحد لشكاسة خُلقِهِ لحال أمِّه . فلما قال لها « إنَّمَا أَنَارَسُول رَبِّك » جئت «لأَهب لكِ غُلاماً زَكِياً » انبسطت عن ذلك القبض وانشرح صدرها . فنفخ فيها فى ذلك الحين[٢] عيسى : فكان جبريل ناقلا كلمة الله[٣] لمريم كما ينقل الرسول كلام الله[٣] لأمته ، وهو قوله[٣] « وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه » . فسرت الشهوة ٦
فى مريم : فخُلِقَ جسم عيسى من ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم من جبريل ، سرى[٤] فى رطوبة ذلك النفخ لأن النفخ من الجسم الحيوانى رطبٌ لما فيه من ركن الماء . فتكوَّن جسم عيسى من ماء متوهم وماء محقق ، وخرج على صورة البشر من أجل أمه ، ومن أجل تمثل جبريل فى صورة البشر حتى لا يقع التكوين فى هـذا النوع الإنسانى إلا على الحكم المعتاد[٥] . فخرج عيسى[٦] يُحْيِى الموتى لأنه روح إلٰهى ، وكان الإحياء لله[٧] والنفخ لعيسى ؛ كما كان النفخ لجبريل والكلمة لله . فكان إحياء عيسى للأموات إحياء محققا[٨] من حيث ما ظهر عن نفخه كما ظهر هو عن صورة أمه . وكان إحياؤه أيضاً متوهما[٩] أنه منه وإنما كان لله . فجمع بحقيقته التى[١٠] خلق عليها كما قلناه أنه مخلوق من ماء متوهم وماء محقق : (٥٧ — ب) ينسب إليه الإحياء بطريق التحقيق[١١] من وجه وبطريق التوهم

---

(١) فى المخطوطات الثلاثة : حضورا تاما — وفى جميع الشروح حضور تام

(٢) ا : الوقت (٣) ا : + تعالى (٤) ه : بل سرى (٥) ب : + « فإن تكوين عيسى كان فى هذا النوع » (٦) ا : + عليه السلام (٧) ا : + تعالى

(٨) ه : ساقطة — ا : محقق (٩) ا : متوهم (١٠) ب ، ه : لحقيقته باللام

(١١) ن : التحقق

من وجه ؛ فقيل فيه من طريق التحقيق « و يحيي الموتَى » ؛ وقيل فيه من طريق
التوهم « فتنفخ فيــه فيــكون طَيراً[1] بإذْن الله » فالعامل فى المجرور « يكون »
لا قوله[2] « تنفخ » . و يحتمل أن يكون العامل فيــه تنفخ ، فيــكون طائراً من ٧
حيث صورته الجسمية الحســية . وكذلك « تبرئ الأكمه والأبرص » وجميع
ما ينسب[3] إليه و إلى إذْنِ الله و إذْنِ الــكناية فى مثل قوله بإذنى و بإذن[4] الله .
فإذا تعلق المجرور « بتنفخ » فيــكون النــافخ مأذونا له فى النفخ ويكون الطائر
عن[5] النافخ بإذن الله . و إذا كان النافخ نافخاً لا عن الإذن ، فيــكون التــكوين
للطائر طائراً بإذن الله ، فيــكون العامل عند ذلك « يكون » . فلولا أن فى الأمر
توهماً وتحققا ما قَبِلَتْ هذه الصورة هذين الوجهين . بل لها هذان الوجهان لأن
النشأة العيسوية تعطى ذلك . وخرج عيسى من التواضع إلى أن شُرِّعَ لأمتــه أن
« يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » وأن أحدهم إذا لطم فى خــده وضع الخدّ
الآخر لمن لطمه ، ولا يرتفع عليه ولا يطلب القصاص منه . هذا له من جهة أمه ،
إذ المرأة لها السِّفْل ، فلها التواضع لأنها تحت الرجل حكما وحسا . وما كان فيــه من
قوة الإحياء والإبراء فمن جهــة نفخ جبريل فى صورة البشر . فــكان عيسى يحيي
الموتى بصورة (٥٨ — ا) البشر . ولو لم يأت جبريل فى صورة البشر وأتى فى
صورة غيرها من صور الأكوان العنصرية من حيوان أو نبــات أو جماد لــكان
عيسى لا يحيي إلا حتى يتلبس بتلك الصورة ويظهر فيها . ولو أتى جبريل أيضاً ٨
بصورته النورية الخارجة عن العناصر والأركان ــ إذ لا يخرج عن طبيعته ــ لــكان

---

(١) ا ، ب : طائراً   (٢) ن ، ب : ساقطة   (٣) ب ، ن : نسب
(٤) ن : وإذن   (٥) ن : من

عيسى لا يحيى الموتى إلا حتى يظهر فى تلك الصورة الطبيعية النورية لا العنصرية مع الصورة البشرية من جهة أمه ، فكان يقال فيه عند إحيائه الموتى هو لا هو ؛ وتقع الحيرة فى النظر إليه كما وقعت فى العاقل عند النظر الفكرىّ إذا رأى شخصا بشريا من البشر يحيى الموتى ، وهو من الخصائص الإلهية ، إحياء النطق لا إحياء الحيوان ، بقى الناظر حائرا ، إذ يرى الصورة بشرا بالأثر[1] الإلهى . فأدى بعضهم فيه إلى القول بالحلول ، وأنه هو الله بما أحيا به من الموتى ، ولذلك نُسِبُوا إلى الكفر وهو الستر ٩
لأنهم ستروا الله الذى أحيا الموتى بصورة بشرية[2] عيسى . فقال تعالى « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم » فجمعوا بين الخطأ والكفر[3] فى تمام الكلام كله لأنه[4] لا بقولهم هو الله ، ولا بقولهم ابن مريم ، فعدلوا بالتضمين من الله من حيث إحياء[5] الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم ابن مريم وهو ابن مريم بلا شك (٥٨ — ب) . فتخيل السامع أنهم نسبوا الألوهية[6] للصورة وجعلوها عين الصورة وما فعلوا ، بل جعلوا الهوية[7] الإلهية ابتداء فى صورة بشرية هى ابن مريم ، ففصلوا بين الصورة والحكم[8] ، لا[9] أنهم جعلوا الصورة عين الحكم كما كان جبريل فى صورة البشر ولا نفخ ، ثم نفخ ، ففصل بين الصورة والنفخ وكان[10] النفخ من ١٠
الصورة ، فقد كانت ولا نفخ ، فما هو النفخ من حدها الذاتى . فوقع الخلاف بين أهل

---

(١) ن : والأثر إلهياً (٢) ا ، ن : بشرة (٣) ا : ساقطة

(٤) الضمير فى « لأنه » عائد على الجمع بين الخطأ والكفر : فالمعنى أن الجمع بين الخطأ والكفر لم يكن بقولهم إن المسيح هو الله أو إنه ابن مريم . وجميع الشراح عدا جامى والقيصرى يسقط « لأنه » فالمعنى على إسقاطها أنهم جمعوا بين الخطأ والكفر لا بقولهم إن المسيح هو الله أو إنه ابن مريم — بل بشىء آخر سنذكره بعد (راجع جامى ج ٢ ص ١٦٤ والقيصرى ص ٢٥٦)

(٥) ن : حيث أحيا (٦) ب : الألوهة (٧) ا : ألوهيه (٨) المراد بالحكم هنا المحكوم عليه (٩) ب ، ن : إلا أنهم (١٠) ا : وإن كان

الملل فى عيسى ما هو ؟ فمَنْ نَاظَرَ فيه من حيث صورته الإنسانية البشرية فيقول هو ابن مريم ؛ ومن ناظر فيه من حيث الصورة الممثلة البشرية فينسبه[١] لجبريل ؛ ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من إحياء الموتى فينسبه إلى الله بالروحية ، فيقول روح الله ، أى به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه . فتارة يكون الحق فيه متوهَّما ـ اسم مفعول ـ وتارة يكون الملَكُ فيه متوهما ؛ وتارة تكون البشرية[٢] الإنسانية[٣] فيه متوهمة : فيكون عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه . فهو كلمة الله وهو روح الله وهو عبد الله ، وليس ذلك فى الصورة الحسية لغيره ، بل كل شخص منسوب إلى أبيه الصورى لا إلى النافخ روحه فى الصورة البشرية . فإن الله إذا سوّى الجسم الإنسانى
١١ كما قال تعالى « فإذا سوَّيْتُهُ » نفخ فيه هو تعالى من روحه (٥٩ — ١) فنسب الروح فى كونه وعينه إليه تعالى . وعيسى ليس كذلك ، فإنه اندرجت تسوية جسمه
١٢ وصورته البشرية بالنفخ الروحى ، وغيره كما ذكرناه لم يكن مثله . فالموجودات كلها كلمات الله التى لا تنفد[٤] ، فإنها عن « كن » ، وكن كلمة الله . فهل تنسب الكلمة إليه بحسب ما هو عليه فلا تعلم ماهيتها ، أو يَنْزِل هو تعالى إلى صورة من يقول « كن » فيكون قول كن حقيقة لتلك الصورة التى نَزَل إليها وظهر فيها ؟ فبعض العارفين يذهب إلى الطرف الواحد ، وبعضهم[٥] إلى الطرف الآخر ، وبعضهم يحار فى الأمر ولا يدرى . وهذه مسألة لا يمكن أن تُعْرَف إلا ذوقا كأبى يزيد[٦] حين نفخ فى النملة التى قتلها فحييت فعلم عند ذلك بمَنْ ينفخ فنفخ فكان عيسوى المشهد . وأما الإحياء المعنوى بالعلم فتلك الحياة الإلهية الدائمة[٧] العليَّة النورية التى

(١) ا : فنسبه (٢) ه : البشرة (٣) ب : الأنسية (٤) ا : تنفذ بالذال
(٥) ه : وبعضهم يذهب . (٦) ا : أبى يزيد رحمه الله تعالى ؟ ب : أبى يزيد البسطامى
(٧) ه الدائمة العلية — ب الإلهية الذاتية العلية .

قال الله فيها « أوَ مَنْ كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس » فكلُّ من أحيا(١) نفسا ميتة بحياة علمية(٢) فى مسألة خاصة متعلقة بالعلم بالله ، فقد أحياه بها وكانت له نورا يمشى به فى الناس أى بين أشكاله فى الصورة .

فلولاه ولولانا   لما كان الذى كانا
فإنا أعبُدٌ حقا   وإن الله مولانا
وإنا عينه فاعلم   وإذا ما قلت إنسانا ١٣
فلا تُحْجَبْ بإنسان   فقد أعطاك برهانا
(٥٩ — ب) فكن حقا وكن خلقا   تكن بالله رحمانا
وغذ خلقه منه   تكن رَوْحاً وريحانا ١٤
فأعطيناه ما يبدو   به فينا وأعطانا
فصار الأمر مقسوما   بإياه وإيانا
فأحياه الذى يدرى   بقلبى حين أحيانا
فكنا فيه أكوانا   وأعيانا وأزمانا
وليس بدائم فينا   ولكن ذاك أحيانا

ومما يدل على ما ذكرناه فى أمر النفخ الروحانى مع صورة البشر العنصرى هو(٣) أن الحق وصف نفسه بالنَّفَس الرحمانى ولا بد لكل موصوف بصفة أن يتبع الصفةَ جميعُ ما تستلزمه تلك الصفة . وقد عرفت أن النَّفَسَ فى المتنفس ما يستلزمه.

---

(١) ب : يحيي   (٢) ب : علمه   (٣) ا : فلأن

١٥ فلذلك قبل النَّفَس الإلٰهى صور العالم ، فهو[1] لها كالجوهر الهيولانى ؛ وليس إلا عين الطبيعة. فالعناصر[2] صورة من صور الطبيعة[2]. وما فوق العناصر وما تولد عنها فهو أيضاً من صور الطبيعة وهى الأرواح العلوية التى فوق السموات السبع . وأما
١٦ أرواح السموات السبع وأعيانها فهى عنصرية ، فإنها من دخان[3] العناصر المتولد عنها ، وما تكوّن[4] عن كل سماء من الملائكة فهو منها ، فهم عنصريون ومَنْ فوقهم طبيعيون : ولهذا وصفهم الله بالاختصام – أعنى الملأ الأعلى – لأن الطبيعة متقابلة ، والتقابل الذى فى الأسماء الإلٰهية (٦٠ — ا) التى هى النِّسَب ، إنما أعطاه النَّفَس. ألا ترى الذات الخارجة عن هذا الحكم كيف جاء فيها الغِنَى عن العالمين .؟
١٧ فلهذا أُخْرِجَ العالم على صورة من أوجدهم ، وليس إلا النَّفَس الإلٰهى . فبما فيه من الحرارة علا ، وبما فيه من البرودة والرطوبة سَفُلَ ، وبما فيه من البيوسة ثبت ولم يتزلزل . فالرسوب للبرودة والرطوبة . ألا ترى الطبيب إذا أراد سَقْىَ دواء لأحد ينظر فى قارورة مائه، فإذا رآه راسباً علم أن النضج قد كمل فيسقيه الدواء ليسرع فى
١٨ النجح[5] . وإنما يرسب لرطوبته[6] وبرودته الطبيعية . ثم إن هذا الشخص الإنسانى عَجَنَ[7] طينته بيديه وهما متقابلتان وإن كانت كلتا يديه يمينا[8] ، فلا خفاء بما بينهما من الفرقان ، ولو لم يكن[9] إلا كونهما اثنين أعنى يدين ، لأنه لا
١٩ يؤثر فى الطبيعة إلا ما[10] يناسبها وهى متقابلة . فجاء باليدين : ولما أوجده باليدين سماه بَشَراً للمباشرة اللائقة بذلك الجناب باليدين المضافتين إليه . وجعل ذلك من

---

(١) ا : فهى (٢ — ٢) ب : ساقط (٣) إشارة إلى قوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهى دخان » (٤) ا : بكون بالياء (٥) ن : النضج (٦) ب : من قوله « لرطوبته » إلى قوله « بيديه » ساقطة فى ب (٧) أى الله (٨) ا : يمين (٩) أى الفرقان (١٠) ن ما كان

عنايته بهذا النوع الإنسانى فقال لمن أبى عن السجود له « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدىّ استكبرت » على من هو مثلك — يعنى عنصريا — أم كنت من العالين » عن[1] العنصر ولست كذلك. و يعنى بالعالين من علا بذاته عن أن يكون فى نشأته النورية عنصريا و إن كان طبيعيا . فما فَضَل الإنسانُ غيرَه من الأنواع العنصرية إلا بكونه بشرا من طين ؛ فهو أفضل نوع من كل ما خلق[2] (٦٠ — ب) من العناصر من غير مباشرة . والإنسان فى الرتبة فوق الملائكة الأرضية والسماوية ؛ والملائكة العالون خير من هذا النوع الإنسانى بالنص الإلهى . فمن أراد أن يعرف النَّفَسَ الإلهى فليعرف العالم فإنه من عرف نفسه عرف ربه الذى ظهر فيه : أى العالم ظهر فى نَفَسِ الرحمن الذى نفَّس الله به عن الأسماء الإلهية ما تجده من[3] عدم ظهور

٢٠ آثارها بظهور آثارها . فامتنَّ على نفسه بما أوجده فى نَفَسِه ؛ فأول أثر كان للنَّفَس إنما كان فى ذلك الجناب ، ثم لم يزل الأمر ينزل بتنفيس العموم إلى آخر ما وجد .

٢١ فالكل فى عين النَّفَس ... كالضوء فى ذات الغلس

والعلم بالبرهان فى ... سلخ النهار لمن نعس

فيرى الذى قد قلته ... رؤيا تدل على النَّفَس

فيريحه من كل غم ... فى تلاوته «عبس»

ولقد تجلى للذى ... قد جاء فى طلب القبس

فرآه نارا وهو نو ... ر فى الملوك وفى العسس

---

(١) ب : عنه (٢) ا : تضيف « الله » فى الهامش (٣) ن : عن

فإذا فهمت مقالتي تعلم بأنك مبتئس[١]
لو كان[٢] يطلب غير ذا لرآه فيه وما نكس

(٦١ — ا) وأما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها الحق في مقام « حتى نعلم » ٢٢
ويعلم ، استفهمها عما نسب إليها هل هو حق أم لا مع علمه الأول بهل وقع ذلك الأمر أم لا فقال له «أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله» . فلابد في الأدب من الجواب للمستفهم لأنه لما تجلى له في هذا المقام وهذه الصورة اقتضت الحكمة الجواب في التفرقة بعين الجمع ، فقال : وقدَّم التنزيه « سبحانك » فحدد بالكاف التي تقتضي المواجهة والخطاب « ما يكون لي » من حيث أنا لنفسي دونك « أن أقول ما ليس لي بحق » أي ما تقتضيه هويتي ولا ذاتي . « إن كنت قلته فقد علمته » لأنك أنت القائل ، ومن قال أمرا فقد علم ما قال ، وأنت اللسان الذي أتكلم به كما أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربه في الخبر الإلهي فقال « كنت لسانه الذي يتكلم به » . فجعل هويته عين لسان المتكلم ، ونسب الكلام إلى عبده . ثم تمم العبد الصالح الجواب بقوله « تعلم ما في نفسي » والمتكلم الحق ، ولا أعلم مافيها. فنفى العلم عن هوية عيسى من حيث هويته لا من حيث إنه قائل وذو أثر . « إنك أنت » فجاء بالفصل[٣] والعماد تأكيدا للبيان واعتمادا عليه ، إذ لا يعلم الغيب إلا الله . ففرق[٤] وجمع ، ووحَّد وكثَّر ، ووسَّع وضيق ثم قال متمما للجواب «ماقلت لهم إلا ما أمرتني به» فنفى أولا[٥] مشيرا إلى أنه ما هو[٦] . ثم أوجب القول

---

(١) ب مقتبس بالقاف (٢) أي موسى — يطلب غير ذا ، أي غير النار
(٣) أي ضمير الفصل والعماد وهو « أنت » (٤) ب : وفرق (٥) ب : ساقطة
(٦) جميع الشروح : ما هو ثمة ، ولكن ثمة ساقطة من المخطوطات الثلاثة

(٦١ — ب) أدبا مع المستفهم ، ولو لم يفعل ذلك[١] لا تصف بعدم علم الحقائق وحاشاه من ذلك ، فقال « إلا ما أمرتنى به » وأنت المتكلم على لسانى وأنت لسانى. فانظر إلى هذه التنبئة[٢] الروحية الإلهية ما ألطفها وأدقها ؛ « أن اعبدوا الله » فجاء ٢٣
بالاسم « الله » لاختلاف العبّاد فى العبادات واختلاف الشرائع ؛ لم يخص اسما خاصا دون اسم ، بل جاء بالاسم الجامع للكل . ثم قال « ربى وربكم » ، ومعلوم أن نسبته إلى موجود ما بالربوبية ليست عين نسبته إلى موجود آخر ، فلذلك فصّل بقوله « ربى وربكم » بالكنايتين كناية المتكلم وكناية المخاطب . « إلا ما أمرتنى به »
فأثبت نفسه مأمورا وليست سوى عبوديته[٣] ، إذ لا يؤمر الا مَنْ يتصوَّر منه ٢٤
الامتثال وإن لم يفعل . ولما كان الأمر ينزل بحكم المراتب ، لذلك ينصبغ كل من ظهر فى مرتبةٍ مّا بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة : فمرتبة المأمور لها حكم يظهر فى كل مأمور ، ومرتبة الآمر لها حكم يبدو فى كل آمر . فيقول الحق « أقيموا الصلاة » فهو الآمر والمكلَّف المأمور . ويقول العبد « رب اغفر لى » فهو الآمر والحق المأمور. فما يطلب الحق من العبد بأمره هو بعينه يطلبه[٤] العبد من الحق بأمره[٥] . ولهذا كان كل دعاء مجابا[٦] ولا بد ، وإن تأخر كما يتأخر بعض المكلفين ممن أقيم مخاطَباً بإقامة الصلاة فلا يصلى فى وقت فيؤخر الامتثال (٦٢ — ا) ويصلى فى وقت آخر إن كان متمكنا من ذلك . فلابد من الإجابة ولو بالقصد . ثم قال « وكنت عليهم » ولم يقل على نفسى معهم كما قال ربى وربكم . « شهيدا ما دمت فيهم » لأن الأنبياء

---

(١) ا ؟ ب : كذلك (٢) هــذه هى قراءة القيصرى وقد أخذت بها (شرح القيصرى ص ٢٦٨) . أما المخطوطات الثلاثة فتقرؤها : التثنية وهى قراءة يخطئها هذا الشارح (٣) ا : عبودته
(٤) بطلب : فى المخطوطات الثلاثة (٥) أى أمر العبد (٦) ن ؟ ا : يجاب

شهداء على أممهم ماداموا[١] فيهم . « فلما توفيتنى » : أى رفعتنى إليك وحجبتهم عنى[٢] وحجبتنى عنهم «كنت أنت الرقيب عليهم» فى غير مادتى، بل[٣] فى موادهم إذ كنت بصرهم الذى يقتضى المراقبة . فشهود الإنسان نفسه شهود الحق إياه . وجعله بالاسم الرقيب لأنه جعل الشهود له فأراد أن يفصل بينه و بين ر به حتى يعلم أنه هو لكونه عبدا[٤] وأن الحق هو الحق لكونه ر بًا له ، فجاء لنفسه بأنه شهيد وفى الحق بأنه رقيب ؛ وقدمهم فى حق نفسه فقال « عليهم شهيدا ما دمت فيهم » إيثارا لهم فى التقدم وأدبا ، وأخرهم فى جانب الحق عن الحق فى قوله « الرقيب عليهم » لما يستحقه الرب من التقديم بالرتبة . ثم أعلم[٥] أن للحق الرقيب الاسمَ الذى جعله عيسى لنفسه وهو الشهيد فى قوله عليهم شهيدا. فقال وأنت على كل شىء شهيد» . فجاء «بكل» للعموم و«بشىء» لكونه أنكر النكرات. وجاء بالاسم الشهيد، فهو الشهيد على كل[٦] مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود . فنبه على أنه تعالى هو الشهيد على (٦٢ — ب) قوم عيسى حين قال «وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم». فهى شهادة الحق فى مادة عيسوية كما ثبت أنه لسانه وسمعه و بصره . ثم قال كلمة عيسوية ومحمدية : أما كونها عيسوية فإنها قول عيسى بإخبار الله عنه فى كتابه ؛ وأما كونها محمدية فلموقعها[٧] من محمد صلى الله عليه وسلم بالمكان الذى وقعت منه ، فقام بها ليلة كاملة يرددها لم يعدل[٨] إلى غيرها حتى طلع الفجر . « إن تعذبهم فإنهم عبادك وأن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم . و « هم » ضمير الغائب كما أن «هو» ضمير الغائب[٩] .

---

(١) ن : ما كانوا (٢) « وحجبتهم عنى » ساقطة فى ن (٣) ن : ساقطة
(٤) ب : عبدا فى الواقع (٥) ا : ساقطة (٦) ا : كل شىء
(٧) ب : فلوقوعها (٨) ب : لم يعد (٩) ن : للغائب

كما قال « هم الذين كفروا » بضمير الغائب ، فكان[١] الغيب سترا لهم عما يراد بالمشهود ٢٥
الحاضر . فقال « إن تعذبهم » بضمير الغائب وهو عين الحجاب الذى هم فيه عن الحق.
فذكَّرهم اللهَ قبل حضورهم حتى إذا حضروا تكون الخيرة قد تحكمت فى العجين ٢٦
فصيرته مثلها . « فإنهم عبادك » فأُفرد الخطاب للتوحيد الذى كانوا عليه. ولا ذلة أعظم من ذلة العبيد[٢] لأنهم لا تصرف لهم فى أنفسهم. فهم[٣] بحكم ما يريده[٤] بهم سيدهم ولا شريك له فيهم فإنه قال « عبادك » فأُفرد . والمراد بالعذاب[٥] إذ لا لهم ولا أذل منهم لكونهم عبادا . فذواتهم تقتضى أنهم أذلاء ، فلا تذلهم فإنك لا تذلهم بأُدون مما هم فيه من كونهم عبيدا . « وإن تغفر لهم » أى تسترهم عن إيقاع العذاب الذى يستحقونه بمخالفتهم[٦] أى تجعل لهم غفرا[٧] يسترهم عن ذلك ويمنعهم منه . « فإنك أنت العزيز[٨] » (٦٣ — ا) أى المنيع الحمى . وهذا الاسم إذا أعطاه الحق لمن أعطاه من عباده تسمى الحق بالمعز ، والمُعطَى له هذا الاسمُ بالعزيز . فيكون منيع الحمى عما يريد به المنتقم والمعذب من الانتقام والعذاب . وجاء بالفصل والعماد أيضا تأْكيدا للبيان ولتكون الآية على مساق واحد فى قوله « إنك أنت علام الغيوب » وقوله « كنت أنت الرقيب عليهم » . فجاء أيضا « إنك أنت العزيز الحكيم » . فكان سؤالا من النبى عليه السلام وإلحاحا منه على ربه فى المسأْلة ليلته الكاملة إلى طلوع الفجر يرددها[٩] طلبا للاجابة . فلو سمع الإجابة فى أول سؤال ما كرَّر . فكان الحق يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب عرضا مفصلا فيقول له فى

---

(١) ب : وكان (٢) ا : العبد (٣) ا : ساقطة (٤) ا : ما يريد
(٥) ا : بالعباد (٦) ب بمخالفهم (٧) ب : غفورا (٨) ا : العزيز الحكيم
(٩) ب : يردها .

عرّض عرْض[(١)] وعين عين « إن تعذبهم فإنهم عبادك و إن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم » . فلو رأى فى ذلك العرض ما يوجب تقديم الحق و إيثار جنابه لدعا عليهم لَا لَهُمْ . فما عرض عليه إلا ما استحقوا[(٢)] به ما تعطيه هذه الآية من التسليم لله والتعريض لعفوه[(٣)] . وقد ورد أن الحق إذا أحب صوت عبده فى دعائه إياه أخّر الإجابة عنه حتى يتكرر ذلك منه حبا فيه لا إعراضا عنه ، ولذلك[(٤)] جاء بالاسم الحكيم ؛ والحكيم هو الذى يضع الأشياء مواضعها[(٥)] ولا يَعْدِل بها عما تقتضيه وتطلبه حقائقها بصفاتها . فالحكيم العليم[(٦)] بالترتيب . فكان صلى الله عليه وسلم بترداد هذه الآية على علم عظيم من الله تعالى . فمن تلا (٦٣ — ب) فهكذا[(٧)] يتلو ، وإلا فالسكوت أولى به . وإذا وفق الله عبدا[(٨)] إلى النطق[(٩)] بأمر ما فما وفقه الله إليه إلا وقد أراد إجابته فيه وقضاء حاجته ، فلا يستبطىء أحد ما يتضمنه ما وُفق له ، وليثابر مثابرة رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذه الآية فى جميع أحواله حتى يسمع بأذنه أو بِسَمْعِهِ كيف شئت أو كيف أسمعك الله الإجابة . فإن جازاك بسؤال اللسان أسمعك بأذنك ، و إن جازاك بالمعنى أسمعك بسمعك .

---

(١) ا : عرض عليه — ه : عرض فقط (٢) ا : يستحقوا (٣) ه : لغيره
(٤) ا ؟ ه : وكذلك (٥) ب : فى مواضعها (٦) أى الذى يعلم الترتيب
(٧) ه : بها بدلا من هكذا (٨) ب ؟ ه العبد (٩) ب ؟ ه : نطق

١ # ١٦ — فص حكمة رحمانية فى كلمة سليمانية

« إنه » يعنى الكتاب « من سليمان ؛ وإنه » أى مضمون الكتاب

٢ « بسم الله الرحمن الرحيم » . فأخذ بعض الناس فى تقديم اسم سليمان على اسم الله تعالى ولم يكن كذلك . وتكلموا فى ذلك بما لا ينبغى مما لا يليق بمعرفة سليمان عليه السلام بربه . وكيف يليق[١] ما قالوه[٢] وبلقيس تقول فيه « أُلقِىَ إلىَّ كتاب كريم » أى يكْرُمُ عليها[٣] . وإنما حملهم على ذلك ربما تمزيق كسرى كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وما مزقه حتى قرأه كله وعرف مضمونه . فكذلك كانت تفعل بلقيس لو لم توفق لما وفقت له . فلم يكن يحمى الكتابَ عن الأحراق لحرمة[٤] صاحبه تقديم اسمه عليه السلام على اسم الله عز وجل ولا تأخيره . (٦٤ — ا)

٣ فأتى سليمان بالرحمتين : رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللتان هما الرحمن الرحيم . فامتن بالرحمن وأوجب بالرحيم . وهذا الوجوب من الامتنان . فدخل الرحيم فى الرحمن دخول تضمن . فإنه[٥] كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحق من الأعمال التى يأتى بها هذا العبد ، حقا على الله تعالى أوجبه له على

٤ نفسه يستحق بها هذه الرحمة ـ أعنى رحمة الوجوب . ومن كان من العبيد بهذه المثابة فإنه يعلم مَنْ هو العامل منه . والعمل مقسَّم على ثمانية أعضاء من الإنسان . وقد أخبر الحق أنه تعالى هُوِيَّة كل عضو منها ، فلم يكن العامل غير الحق ، والصورة

---

(١) ب : ما يليق (٢) ن : ما قالوا (٣) ن : علينا (٤) ا ، ب : بحرمة بالباء ـ وفى العبارة تقديم وتأخير تقديره فلم يكن يحمى الكتاب عن الإحراق تقديم اسمه (أى اسم سليمان) لحرمة صاحبه ولا تأخيره (٥) ا : فإنه تعالى

العبد، والهوية مدرجة فيه أى فى اسمه لا غير لأنه تعالى عين ما ظهر . وسمى خلقا و به كان الاسم الظاهر والآخِر للعبد ؛ و بكونه لم يكن ثم كان . و بتوقف ظهوره عليه وصدور العمل منه كان الاسم الباطن والأول . فإذا رأيت الخلق رأيت الأول والآخر والظاهر والباطن . وهذه معرفة لا يغيب عنها سليمان ، بل هى من المُلْك الذى لا ينبغى لأحد من بعده ، يعنى الظهور به فى عالم الشهادة . فقد أوتى محمد صلى الله عليه وسلم ماأوتيه سليمان، وما ظهر به : فمكّنه الله تعالى تمكين قهر من العفريت (٦٤— ب) الذى جاءه بالليل ليفتك[١] به فهمَّ بأخذه ور بطه بسارية من سوارى المسجد حتى يصبح فتلعب به ولدان المدينة ، فذكر دعوة سليمان عليه السلام فرده الله[٢] خاسئا . فلم يظهر عليه السلام بما أُقْدِرَ عليه وظهر بذلك سليمان[٣] . ثم قوله « مُلْكاً » فلم يعم، فعلمنا أنه يريد ملكا ما . ورأيناه قد شورك فى كل جزء جزء من الملك الذى أعطاه الله ، فعلمنا أنه ما اختص إلا بالمجموع من ذلك ، و بحديث[٤] العفريت ، أنه ما اختص إلا بالظهور. وقد يختص بالمجموع والظهور . ولو لم يقل صلى الله عليه وسلم فى حديث العفريت « فأمكننى الله منه » لقلنا إنه لما همَّ بأخذه ذكَّره[٥] الله دعوة سليمان ليعلم أنه لا يُقدِره الله على أخذه . فرده الله خاسئا . فلما قال فأمكننى الله منه علمنا أن الله تعالى قد وهبه التصرف فيه . ثم إن الله ذكَّره فتذكر دعوة سليمان فتأدب معه ، فعلمنا من هذا أن الذى لا ينبغى لأحد من الخلق بعد سليمان الظهورُ بذلك فى العموم . وليس غرضنا من هذه المسألة إلا الكلام والتنبيه على الرحمتين اللتين ذكرهما سليمان فى الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب الرحمن الرحيم . فقيد

---

(١) ب : ليفصل به (٢) ا : + تعالى (٣) ا : + عليه السلام (٤) بحديث من غير الواو (٥) ب : ذكر .

رحمة الوجوب (٦٥ — ا) وأطلق رحمة الامتنان فى قوله تعالى « ورحمتى وسعت كل شىء » حتى الأسماء الإلهية ، أعنى حقائق النسب. فامتن عليها بنا . فنحن نتيجة رحمة الامتنان بالأسماء الإلهية والنسب[1] الربانيــة . ثم أوجبها على نفسه بظهورنا لنا وأعلمنا أنه[2] هويتنا لنعلم أنه ما أوجبها على نفسه إلا لنفسه . فمـا خرجت[3] ٦

الرحمة عنه . فعلى من امتن وما ثَمَّ إلا هو ؟ إلا أنه لا بد من حكم لسان التفصيل لما ظهر من تفاضل الخلق فى العلوم ، حتى يقال إن هذا أعلم من هذا مع أحدية العين . ومعناه معنى نقص تعلق الإرادة عن تعلق العلم ؛ فهذه مفاضلة فى الصفات الإلهية ، وكمالِ تعلق الإرادة وفضلها وزيادتها على تعلق[4] القدرة . وكذلك السمع[5] والبصر الإلهى . وجميع الأسماء الإلهية على درجات فى تفاضل بعضها على بعض . كذلك تَفَاضُلُ ما ظهر فى الخلق من أن يقال هذا أعلم من هــذا مع أحدية العين . وكما أن كل اسم إلهى إذا قدمته سميته بجميـع الأسماء ونعتَّه بها ، كذلك فيما يظهر من الخلق فيه أهلية كل ما فوضل به . فكل جزء من العالَم مجموع العالَم ، أى هو قابل لحقائق متفرقات[6] العالم كله[7] ؛ فلا يقدح قولنا إن زيدا دون عمرو فى العلم أن تكون هوية الحق عين زيد وعمرو ، وتكون (٦٥ — ب) فى عمرو[8] أكمل وأعلم منه فى زيد ، كما تفاضلت الأسماء الإلهية وليست غير[9] الحق . فهو تعالى من حيث هو عالم أعم فى التعلق من حيث ما هو مريد وقادر ، وهو هو ليس غيره . فلا تعلمه هنا يا ولى وتجهله هنا ، وتثبته هنا وتنفيه هنا إلا إن أثبتَّه بالوجه الذى أثبت نفســه ، ونفيتَه عن كذا بالوجه الذى نفى نفسه كالآية الجامعة للنفى والإثبــات فى حقه حين ٧

---

(١) ب : النسب من غير الواو (٢) ب : أنه هو (٣) ب أخرجت
(٤) ب : بعض تعلق (٥) ب : السمع الإلهى (٦) ب : مفترقات
(٧) ب : ساقطة (٨) ب : ويكون عمرو (٩) ب : عين الحق

٨ قال « ليس كمثله شيء » فنفى ؛ « وهو السميع البصير » فأثبت بصفة تعم كل سامع

٩ بصير من حيوان : وما ثَمَّ إلا حيوان إلا أنه بطن فى الدنيا عن إدراك بعض الناس، وظهر فى الآخرة لـكل النـاس ، فإنها الدار[١] الحيوان ، وكذلك الدنيا إلا أن حياتها مستورة عن بعض العباد ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله[٢] بما

١٠ يدركونه من حقائق العالم . فمن عم ادراكه كان الحق فيه أظهر فى الحـكم ممن ليس له ذلك العموم . فلا تَحْجَبْ بالتفاضل وتقول لا يصح كلام من يقول إن الخلق[٣] هوية الحق بعد ما أريتك التفاضل فى الأسماء الإلٰهية التى لا تشك أنت أنها هى الحق ومدلولُهَا المسمى بها وليس إلا الله تعالى . ثم إنه كيف يقدِّم سليمانُ اسمه على اسم الله كما زعموا (٦٦ — ١) وهو من جملة من[٤] أوجدته الرحمة : فلا بد أن يتقدم الرحمنُ الرحيمُ ليصح استناد المرحوم . هذا[٥] عكس الحقائق : تقديم من يستحق التأخير وتأخير من يستحق التقديم فى الموضع الذى يستحقه . ومن حكمة بلقيس وعلو علمها كونها لم تذكر من ألْقَى إليها الـكتاب ؛ وما عملت[٦] ذلك إلا لتعلِّم أصحابها أن لها اتصالا إلى أمور لا يعلمون طريقها ، وهذا من التدبير الإلٰهى فى الملك ، لأنه إذا جُهِلَ طريق الإخبار الواصل للمَـلِك خاف أهل الدولة على أنفسهم فى تصرفاتهم، فلا يتصرفون إلا فى أمر إذا وصل إلى سلطانهم عنهم يأمنون غائلة ذلك التصرف . فلو تعين لهم على يدى مَنْ تصل الأخبار إلى ملـكهم لصانعوه[٧] وأعظموا له الرِّشَا حتى يفعلوا ما يريدون ولا يصل ذلك إلى ملـكهم . فـكان قولها « أُلقِىَ إلىَّ » ولم تسمِّ من ألقاه سياسة[٨] منها أورثت الحذر منها فى أهل مملـكتها وخواص

---

(١) ن : الذات (٢) ب : ساقطة (٣) ب : الحق (٤) ا : ما

(٥) ن : هكذا (٦) ن : علمت ــ ب : علت (٧) ن : لضايقوه (٨) ن : بسياسة

١١ مدبّريها[١] ؛ وبهذا استحقت التقدم[٢] عليهم . وأما[٣] فضل العالِم من الصنف الإنسانى على العالِم من الجن بأسرار التصريف وخواص الأشياء ، فمعلوم بالقدر الزمانى : فإن رجوع الطرف (٦٦ — ب) إلى الناظر به[٤] أسرعُ من قيام القائم من مجلسه ، لأن حركة البصر فى الإدراك إلى ما يدركه أسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه ، فإن الزمان الذى يتحرك فيه البصر عين الزمان الذى يتعلق بمُبْصَره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور[٥] : فإن زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلك الكواكب الثابتة ، وزمان رجوع طرفه إليه هو[٦] عين زمان عدم إدراكه . والقيام من مقام الإنسان ليس كذلك : أى ليس له هذه السرعة . فكان آصف ابن برخيا أتم فى العمل من الجن ؛ فكان[٧] عين قول آصف بن برخيا عين الفعل فى الزمن الواحد . فرأى[٨] فى ذلك الزمان بعينه سليمانُ عليه السلام عرشَ بلقيس مستقراً عنده لئلا يتخيل أنه أدركه وهو فى مكانه من غير انتقال . ولم يكن عندنا باتحاد[٩] الزمان انتقال ، وإنما كان إعدام وإيجاد من حيث لا يشعر أحد بذلك إلا

١٢ من عرّفه وهو قوله تعالى « بل هم فى لبْسٍ من خلق جديد . ولا يمضى عليهم وقت لا يرون فيه ماهم راءون له . وإذا كان هذا كما ذكرناه ، فكان[١٠] زمان عدمه (أعنى عدم العرش) من مكانه عين وجوده عند سليمان، من تجديد الخلق مع الأنفاس.

١٣ ولا (٦٧ — ا) علم لأحد بهذا القدر ، بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه فى كل نَفَس لا يكون ثم يكون . ولا تقل « ثُم » تقتضى المهلة ، فليس ذلك بصحيح[١١] ،

---

(١) ب : مدبرها (٢) ا : التقديم (٣) ا : وما (٤) ن : فيه
(٥) ن : والمنظور إليه (٦) ب ؟ ن : هو ساقطة (٧) ب : وكان
(٨) ا : فرآه (٩) ا : بإيجاد (١٠) ن : فكل (١١) ب : تصحيح

وإنما « ثم » تقتضى تقـدم الرتبة العِلِّية عند العرب فى مواضع مخصوصة كقول الشاعر :

* كهز الردينى ثم اضطرَبْ *

وزمان الهز عين زمان اضطراب المهزوز بلا شك . وقد جاء بثم ولا مهـلة . كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس : زمان العدم زمان وجود المثل كتجديد الأعراض فى دليـل الأشاعرة . فإن مسألة حصول عرش بلقيس من أشكل المسائل إلا عند من عرف ما ذكرناه آنفاً فى قصته . فلم يكن لآصف من الفضل فى ذلك إلا حصول التجديد فى مجلس سليمان عليه السلام . فما قطع العرشُ مسافة ، ولا زويت له أرض ولا خرقها لمن فهم ما ذكرناه . وكان ذلك على يدى بعض أصحاب[1] سليمان ليكون أعظمَ لسليمان عليه السلام فى نفوس الحاضرين من بلقيس وأصحابهـا . وسبب ذلك كون سليمان هبة الله تعالى لداود من قوله تعالى « ووهبنا لداود سليمان » . والهبة عطاء الواهب بطريق الإنعام (٦٧ — ب) لا بطريق الجزاء الوفاق أو الاستحقاق.

١٤ فهو النعمة السابغة والحجة البالغة والضربة الدامغة . وأما علمه فقوله تعالى « ففهّمناها سليمان » مع نقيض الحـكم ، وكلا آتاه الله حكما وعلماً . فـكان علم داود علماً مؤتى آتاه الله ، وعلم سليمان علم الله فى المسألة إذ[2] كان الحاكمَ بلا واسطة . فـكان سليمان ترجمان حق فى مقعد صدق . كما أن المجتهد المصيب لحـكم الله الذى يحكم به الله فى المسألة لو تولاها بنفسه أو بما يوحِى به لرسوله له أجران ، والمخطئُ لهذا الحـكم المعين له أجر مع كونه علما وحكما . فأعطيت هذه الأمة المحمدية رتبة سليمان عليه السلام فى الحـكم ، ورتبة داود عليه السلام . فما أفضلها من أمة . ولما رأت بلقيس عرشها

---

(١) ا : أصحابه   (٢) ب : إذا

مع علمها ببعد المسافة واستحالة انتقاله فى تلك المدة عنـدها ، « قالت كأنه هو » ، وصدقت بمـا ذكرناه من تجديد الخلق بالأمثال[١] ، وهو هو ، وصدق الأمر ، كما أنك فى زمان التجديد عين ما أنت فى الزمن المـاضى . ثم إنه من كمال علم سليمان التنبيه الذى ذكره فى الصرح . فقيل لها « ادخلى الصرح » وكان صرحاً[٢] أملس لا أمت[٣] فيه من زجاج . فلما رأته حسبته لجة أى ماء[٤] ، « فـكشفت عن ساقيها » حتى لا يصيب المـاء ثوبها . فنبهها (٦٨ — ا) بذلك على أن عرشها الذى رأته من هذا القبيل. وهذا غاية الإنصاف . فإنه أعلمها بذلك إصابتها فى قولها « كأنه هو » . فقالت عند ذلك « رب إنى ظلمت نفسى وأسلمت مع سليمان » : أى إسلام سليمان : « لله رب العالمين » . فما انقادت لسليمان و إنمـا انقادت لله رب العالمين ، وسليمان من العالمين . فما تقيدت فى انقيادها كما لا تتقيد الرسل فى اعتقادها فى الله، بخلاف فرعون فإنه قال « رب موسى وهارون » و إن كان يلحق بهـذا الانقياد البلقيسى من وجه ، ولـكن لا يقوى قوته فـكانت أفقه من فرعون فى الانقياد لله وكان فرعون تحت حكم الوقت حيث قال « آمنت بالذى آمنت به بنو إسرائيل » . فخصص ، و إنما خصص لما رأى السحرة قالوا فى إيمانهم بالله «رب موسى وهارون». فـكان إسلام بلقيس إسلام سليمان إذ قالت « مع سليمان » فتبعته . فمـا يمر بشىء من العقائد إلا مرت به معتقدة ذلك. كما نحن على الصراط المستقيم الذى الرب عليـه لـكون نواصينا فى يده[٥] و يستحيل مفارقتنا إياه . فنحن معه بالتضمين ، وهو معنا بالتصريح ، فإنه قال «وهو معكم أينما كنتم » . ونحن معه بكونه آخذاً[٦] بنواصينا.

---

(١) ا ؟ ب : بالامتثال (٢) ا : الصرح (٣) ا : نبت (٤) ا : حسبته ماء
(٥) ن : بيده (٦) ا : آخذ

فهو تعالى مع نفسه حيثما مشى[١] بنا من صراطه . فما أحد من العالم إلا على صراط
مستقيم ، وهو صراط الرب تعالى . وكذا عَلِمَتْ بلقيس من سليمان فقالت « لله رب
١٦ العالمين » وما خصصت عالمًا من عالم (٦٨ — ب) . وأما التسخير الذى اختص
به سليمان وفَضَل به غيره وجعله[٢] الله له من الملك الذى لا ينبغى لأحد من بعده
فهو كونه عن أمره . فقال « فسخرنا له الريح تجرى بأمره » . فما هو من كونه
تسخيرا ، فإن الله يقول فى حقنا كلنا من غير تخصيص « وسخر لكم ما فى السموات
ومافى الأرض جميعا منه » . وقد ذكر تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك ولكن لا عن
أمرنا بل عن[٣] أمر الله . فما اختص سليمان — إن عقلت — إلا بالأمر من غير جمعية
ولا همة ، بل بمجرد الأمر . وإنما قلنا ذلك لأنا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لهم[٤]
النفوس إذا أقيمت فى مقام الجمعية . وقد عاينا ذلك فى هذا الطريق . فكان من
سليمان مجرد التلفظ بالأمر لمن أراد تسخيره من غير همة ولا جمعية . واعلم أيدنا الله
وإياك بروح منه ، أن مثل هذا العطاء إذا حصل للعبد أى عبد كان فإنه لا ينقصه[٥]
ذلك من ملك آخرته ، ولا يحسب عليه ، مع كون سليمان عليه السلام طلبه من ربه
تعالى . فيقتضى ذوق الطريق أن يكون قد عُجِّل له ما ادُّخر[٦] لغيره ويحاسَبُ به إذا
أراده فى الآخرة . فقال الله له « هذا عطاؤنا » ولم يقل لك ولا لغيرك ، « فامنن »
أى أعط « أو أمسك بغير حساب » . فعلمنا من ذوق الطريق أن سؤاله ذلك كان
عن أمر ربه . والطلب إذا وقع عن الأمر الإلهى كان الطالب[٧] له الأجر التام على
طلبه . والبارى تعالى إن شاء (٦٩ — ا) قضى حاجته فيما طلب[٨] منه وإن شاء

---

(١) ن : ما شاء مشى (٢) ا : وجعل (٣) ن : ساقطة (٤) ا : لهم
(٥) ب : ساقطة (٦) ا : ما ادخره (٧) ن : للطالب وله (٨) ا : طلبه

لمسك ، فإن العبد قد وفّى ما أوجب الله عليه من امتثال أمره فيما سأل ربه فيـه ؛ فلو سأل ذلك من نفسه عن غير أمر ربه له بذلك لحاسبه به . وهذا سار فى جميع ما يسأل فيه الله تعالى ، كما[1] قال لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم « قل رب زِدْنِي علما ». فامتثل أمر ربه فـكان يطلب الزيادة من العلم حتى كان إذا سيق له لبن[2] يتأوله[3] علما كما تأول رؤياه لما رأى فى النوم أنه أوتى بقـدح لبن فشربه وأعطى فضله عمر بن الخطاب . قالوا فما أوّلته قال العلم . وكذلك لما أُسْرِىَ[4] به أتاه الملك بإناء فيه لبن و إناء فيه خمر فشرب اللبن فقال له المَلَك أصبت الفطرة أصاب الله بك أمتك . فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم ، فهو العلم تمثل فى صورة اللبن كجبريل تمثل[5]

١٧ فى صورة بشر سوىّ لمريم . ولما قال عليه السلام «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا[6]» نبّه على أنه كل ما يراه الإنسان فى حياته الدنيا إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم : خيـال فلا بد من تأويله .

إنما الـكون خيـال   وهو حق فى الحقيقه

والذى يفهم هذا   حاز أسرار الطريقه

فـكان صلى الله عليه وسلم إذا قدّم له لبن قال « اللهم بارك لنا فيـه وزدنا[7] منه » (٦٩ — ب) لأنه كان يراه صورة العلم ، وقد أُمِرَ بطلب الزيادة من العلم ؛ و إذا قدم له غير اللبن قال اللهم بارك لنا فيه وأطعمنا[7] خيراً منه . فمن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن أمر إلهى فإن الله لا يحاسبه به فى الدار الآخرة ، ومن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن غير أمر إلهى فالأمر فيه إلى الله ، إن شاء حاسبه و إن شاء

---

(١) ن ، ب : وكما   (٢) ا : لبنا   (٣) ب ، ن : يتناوله   (٤) ا : سرى
(٥) ب : ساقطة   (٦) ب : تنبهوا   (٧ ـ ٧) ساقطة فى ب

لم يحاسبه . وأرجو من الله فى العلم خاصة أنه لا يحاسبه به: فإنّ أمره لنبيه عليه السلام بطلب الزيادة من العلم عين أمره لأمته : فإن الله يقول « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة » . وأى أسوة أعظم من هذا التأسّى لمن عقل عن الله تعالى . ولو نبهْنا على[١] المقام السليمانى على تمامه لرأيت أمرا يهولك الاطلاع عليه فإن أكثر علماء هذه الطريقة جهلوا حالة[٢] سليمان ومكانته وليس الأمر كما زعموا .

١ ## ١٧ — فص حكمة وجودية فى كلمة داودية

٢ إعلم أنه لما كانت النبوة والرسالة اختصاصا إلهيا ليس فيها شيء من الاكتساب: أعنى نبوة التشريع ، كانت عطاياه تعالى لهم عليهم السلام من هذا القبيل مواهب ليست جزاء : ولا يُطْلَبُ عليها منهم جزاء . فإعطاؤه إياهم على طريق الإنعام والإفضال . فقال تعالى ووهبنا (٧٠ — ا) له اسحق و يعقوب — يعنى لإبراهيم الخليل عليه السلام ؛ وقال فى أيوب « ووهبنا له أهله ومثلهم معهم » ؛ وقال فى حق موسى « ووهبنا له من رحمتنا أخاه هارون نبيا » إلى مثل ذلك . فالذى تولاهم أوّلا هو الذى تولاهم فى عموم أحوالهم أو أكثرها ، وليس إلا اسمه الوهاب . وقال فى حق داود « ولقد آتينا داود منا فضلا » فلم يقرن به جزاء يطلبه منه ، ولا أخبر أنه أعطاه هذا الذى ذكره[٣] جزاء . ولما طلب الشكر على ذلك بالعمل طلبه من آل داود ولم يتعرض لذكر داود ليشكره[٤] الآل على ما أنعم به على دواود . فهو فى حق داود عطاء نعمة و إفضال ، وفى حق آله على غير ذلك لطلب المعاوضة فقال تعالى « اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادى الشكور » . و إن كانت الأنبياء عليهم السلام

(١) ب : عن (٢) ا : بحالة — ب : حال (٣) ب : أعطاه (٤) ا : اشكره

قد شكروا الله على ما أنعم به عليهم ووهبهم ، فلم يكن ذلك على طلب من الله ، بل تبرعوا بذلك من نفوسهم كما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه شكرا لمّا غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر . فلما قيل له فى ذلك قال « أفلا أكون عبدا شكورا » ؟ وقال فى نوح « إنه كان عبدا شكورا » . فالشكور من عباد الله تعالى قليل . فأول نعمة أنعم الله بها على داود عليه السلام أن أعطاه اسما ليس فيه حرف (٧٠ — ب) من حروف الاتصال ، فقطعه عن العالم بذلك إخبارا لنا عنه بمجرد هذا الاسم ، وهى الدال والألف والواو . وسَمَّى محمداً[١] صلى الله عليه وسلم بحروف الاتصال والانفصال ، فوصله به وفصله عن العالم[٢] فجمع له بين الحالين[٣] فى اسمه كما جمع لداود بين الحالين[٣] من طريق المعنى ، ولم يجعل ذلك فى اسمه ، فكان ذلك اختصاصا لمحمد[٤] عَلَى داود عليهما السلام ، أعنى التنبيه عليه باسمه . فتم له الأمر عليه السلام من جميع جهاته . وكذلك فى اسمه أحمد ، فهذا من حكمة الله تعالى . ثم قال فى حق داود — فيما أعطاه على طريق الإنعام عليه — ترجيع الجبال معه التسبيحَ ، فتسبح لتسبيحه ليكون له عملها . وكذلك الطير . وأعطاه القوة ونعته بها ، وأعطاه[٥] الحكمة وفصل الخطاب . ثم المنة الكبرى والمكانة الزلفى التى خصه الله بها التنصيص على خلافته . ولم يفعل ذلك مع أحد من أبناء جنسه وإن كان فيهم خلفاء فقال « يا داود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى » أى ما يخطر لك فى حكمك من غير وحى منى « فيضلك عن

---

(١) ا : وسمى محمد (٢) ب : فوصله عن العالم (٣) ؟ (٣) ب : الحالتين
(٤) ب : بمحمد بالباء (٥) نه : أعطاه

سبيل الله » أى عن الطريق الذى أُوحِى بها إلى رسلى . ثم تأدب سبحانه معه فقال « إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » (٧١ – ا) ولم يقل له فإن ضللت عن سبيلى فلك عذاب شديد . فإن قلت وآدم عليه السلام قد نصّ على خلافته ، قلنا ما نص مثل التنصيص على داود ، و إنما قال للملائكة « إنى جاعل فى الأرض خليفة » ، ولم يقل إنى جاعل آدم خليفة فى الأرض . ولو قال ، لم يكن مثل قوله « جعلناك خليفة » فى حق داود ، فإن هذا محقق وذلك[(١)] ليس كذلك . وما يدل ذكر آدم فى القصة بعد ذلك على أنه عين ذلك الخليفة الذى نص الله عليه . فاجعل بالك لإخبارات الحق عن عباده إذا أخبر . وكذلك فى حق إبراهيم الخليل « إنى جاعلك للناس إماما » ولم يقل خليفة ، و إن كنا نعلم أن الامامة هنا[(٢)] خلافة ، ولكن ماهى مثلها، لأنه ما ذكرها[(٣)] بأخص أسمائها وهى الخلافة . ثم فى داود من الاختصاص بالخلافة أن جعله خليفةَ حكم ، وليس ذلك إلا عن الله فقال له فاحكم بين الناس بالحق ، وخلافة آدم قد لا تكون من هذه المرتبة : فتكون خلافته أن[(٤)] يخلُفَ من كان فيها قبل ذلك ، لا أنه نائب عن الله فى خلقه بالحكم الإلٰهى فيهم ، و إن كان الأمر كذلك وقع ، ولكن ليس كلامنا إلا فى التنصيص عليه والتصريح به . ولله فى الأرض خلائف عن الله ، وهم الرسل . وأما الخلافة اليوم فمن الرسل[(٥)] لا عن الله، فإنهم ما يحكمون إلا بما شَرَعَ لهم الرسول لا يخرجون عن ذلك. غير أن هنا دقيقةً (٧١ – ب) لا يعلمها[(٦)] إلا أمثالنا ، وذلك فى أخذ ما يحكمون به مما هو شرع للرسول عليه السلام . فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه

---

(١) ن : وذاك (٢) ن : هاهنا (٣) ا ؟ ن : لو ذكرها (٤) ا : أى
(٥) ب : الرسول (٦) ن : لا يعلمه

صلى الله عليه وسلم أو[١] بالاجتهاد الذى أصله أيضا منقول عنه صلى الله عليه وسلم . ٣
وفينا من يأخذه عن الله فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم ، فتكون المادة له من حيث كانت المادة لرسوله صلى الله عليه وسلم . فهو فى الظاهر متبع لعدم مخالفته فى الحكم ، كعيسى إذا نزل فحكم ، وكالنبى محمـــد صلى الله عليه وسلم فى قوله « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » ، وهو[٢] فى حق ما يعرفه من صورة الأخذ مختصٌ موافق ، هو فيه بمنزلة ما قرره النبى صلى الله عليه وسلم من شرع من تقدم من الرسـل بكونه قرَّره فاتبعناه من حيث تقريره لا من حيث إنه شرع لغيره قبله . وكذلك أخذُ الخليفة عن الله عينُ ما أخذه منه الرسول . فنقول فيه بلسان الكشف خليفة الله و بلسان الظاهر خليفة رسول الله . ولهذا مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وما نص بخلافة عنه إلى أحد . ولا عَيَّنه لعلمه أن فى أُمته من يأخذ الخلافة عن ربه فيكون خليفة عن الله مع الموافقة فى الحكم المشروع . فلما علم ذلك صلى الله عليه وسلم لم يحجر الأمر . فلله خلفاء فى خلقه يأخـذون من معدن الرسولِ والرسلِ ما أخذته (٧٢ — ا) الرسـلُ عليهم السلام ، ويعرفون[٣] فضل المتقدم هناك لأن الرسول قابل للزيادة : وهـذا الخليفة ليس بقابل للزيادة التى لو كان الرسولَ[٤] قبلها . فلا يعطى من العلم والحكم فيما شَرَّع إلا ما شُرِّع[٥] للرسول خاصة ؛ فهو فى الظاهر متَّبع غير مخالف ، بخلاف الرسل . ألا ترى عيسى عليه السلام لما تخيلت اليهود أنه لا يزيد على موسى ، مثل ما قلناه فى الخلافة اليوم مع الرسول ، آمنوا به وأقروه :

---

(١) ا ، ن : وبالاجتهاد (٢) ب : ساقطة — « وهو » فى النص تشير إلى الآخذ عن الله وهى مبتدأ خـبره مختص (٣) ب : وتعرفون (٤) أى لو كان ذلك الخليفة رسولا لقبلها ؛ أو « كان » تامة والرسول فاعل، أى التى لو وجد الرسول قبلها (٥) « إلا ما شرع » ساقط فى ب .

فلما زاد حكما أو نسخ حكما كان قد قرره موسى ــ لكون عيسى رسولا ــ لم يحتملوا ذلك لأنه خالف[١] اعتقادهم فيه ؟ وجهلت اليهود الأمر على ما هو عليه فطلبت قتله، فكان من[٢] قصته ما أخبرنا الله فى كتابه العزيز عنه وعنهم . فلما كان رسولا قَبِلَ الزيادة ، إما بنقص حكم قد[٣] تقرر ، أو زيادة حكم . على أن النقص زيادة حكم بلا شك . والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب وإنما تنقص أو تزيد على الشرع الذى تقرر بالاجتهاد لا على الشرع الذى شُوفِهَ[٤] به محمد صلى الله عليه وسلم ، فقد يظهر من الخليفة ما يخالف حديثا[٥] ما فى الحكم فيُتَخَيَّل أنه من الاجتهاد وليس كذلك : وإنما هذا الامام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم ؛ ولو ثبت لحكم به . وإن كان الطريق فيه العدل عن العدل (٧٢ ـ ب) فما هو[٦] معصوم من الوهم ولا من النقل على المعنى . فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم ، وكذلك يقع من عيسى عليه السلام ؛ فإنه إذا نزل يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرر فيبين برفعه صورة الحق المشروع الذى كان عليه عليه[٧] السلام، ولا سيا إذا تعارضت أحكام الأئمة فى النازلة الواحدة . فنعلم[٨] قطعا أنه لو نزل وحى لنزل بأحد الوجوه ، فذلك هو الحكم الإلهى . وما عداه وإن قرره الحق فهو شرع تقرير لرفع الحرج[٩] عن هذه الأمة واتساع الحكم فيها . وأما قوله عليه السلام إذا ٤
بويع لخليفتين فاقتلوا الآخِر منهما ــ هذا فى الخلافة الظاهرة التى لها السيف .

---

(١) ب : مخالف (٢) ا : فى (٣) ا : ساقطة (٤) ا : شرعه بى
(٥) ا : حديثنا أما (٦) الضمير عائد على العدل (٧) ساقطه فى المخطوطات الثلاثة والضمير عائد على النبى (٨) ب : فيعلم (٩) ا : الحجرة .

وإن اتفقا فلا[١] بد من قتل أحدهما . بخلاف الخلافة المعنوية فإنه لا قتل فيها . وإنما جاء القتل فى الخلافة الظاهرة وإن[٢] لم يكن لذلك الخليفة[٣] هذا المقام ، وهو خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم إن عدل ـ فمِنْ حكم الأصل الذى به تُخُيِّلَ وجود إلٰهين ، « ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ، وإن اتفقا : فنحن نعلم أنهما لو اختلفا تقديرا لنفذ حكم أحدهما، فالنافذ الحكم هو الأله على الحقيقة ، والذى لم ينفذ حكمه ليس بإلٰه[٤] . ومن هنا نعلم أن كل حكم ينفذ اليوم فى العالم أنه حكم الله عز وجل ، وإن خالف الحكم المقرر فى الظاهر المسمى شرعا إذ لا ينفذ حكم إلا[٥] لله فى نفس الأمر، لأن الأمر الواقع فى العالم إنما هو[٦] على حكم المشيئة الإلٰهية لا على حكم الشرع المقرر ، وإن كان تقريره (٧٣ — ا) من المشيئة . ولذلك نفذ تقريره خاصة فإن[٧] المشيئة ليست لها فيه إلا التقرير لا العمل بما جاء به . فالمشيئة سلطانها عظيم ، ولهذا جعلها أبو طالب[٨] عرش الذات، لأنها لذاتها تقتضى الحكم. فلا يقع ٥

فى الوجود شىء[٩] ولا يرتفع خارجا عن المشيئة ، فإن الأمر الإلٰهى إذا خولف هنا بالمسمى معصية ، فليس إلا الأمر بالواسطة لا الأمر التكوينى[١٠] . فما خالف اللهَ أحدٌ قط فى جميع ما يفعَله من حيث أمر المشيئة ؛ فوقعت المخالفة من حيث أمر ٦

الواسطة فافهم . وعلى الحقيقة فأمر المشيئة إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه ، فيستحيل ألّا[١١] يكون . ولكن فى هذا المحل الخاص ، فوقتا يسمى به[١٢] مخالفة لأمر الله ، ووقتا يسمى موافقة وطاعة لأمر الله . ويتبعه لسان ٧

---

(١) ب : ساقطة (٢) ه : فإن (٣) الخليفة هنا هو الخليفة الظاهر لا الباطن
(٤) ه : بالإله (٥) ا : ساقطة (٦) من قوله « إلا الله » إلى قوله « إنما هو » ساقط فى ه (٧) ب : وإن (٨) أبو طالب المكى صاحب قوت القلوب : محمد بن على المتوفى سنة ٣٨٣ ببغداد (٩) ب : ساقطة (١٠) ب: التكوين (١١) ا ؟ ه : إلا ان
(١٢) ه : ساقطة

الحمد أو الذم على حسب ما يكون . ولما كان الأمر فى نفسه على ما قررناه ، لذلك كان مآل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها . فعبر عن هذا المقام بأن الرحمة وسعت كل شىء ، وأنها سبقت الغضب الإلٰهى . والسابق متقدم ، فإذا لحقه هذا الذى حكم عليه المتأخر حكم عليه المتقدم فنالته الرحمة إذ لم يكن غيرها[1] سبق . فهذا معنى (٧٣ — ب) سبقت رحمته غضبه، لتحكم على ما وصل إليها فإنها فى الغاية وقفت والكل سالك إلى الغاية . فلابد من الوصول إليها ، فلابد من الوصول إلى الرحمة
٨ ومفارقة الغضب ، فيكون الحكم لها فى كل واصل إليها بحسب ما تعطيه حال الواصل إليها .

٩ فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا ... وإن لم يكن فهم فيأخذه عنا
فما ثم إلا ما ذكرناه فاعتمد ... عليه وكن بالحال فيه كما كنا
فمنه إلينا ما تلونا عليكم ... ومنا إليكم ما وهبنا كم منا

وأما تليين الحديد فقلوب قاسية يلينها الزجر والوعيد تليينَ النار الحديد . وإنما الصعب قلوب أشد قساوة من الحجارة ، فإن الحجارة تكسرها وتكلسها النار ولا تلينها . وما ألانَ[2] له الحديد إلا لعمل الدروع الواقية تنبيها من الله : أى لا يُتّقى الشىء إلا بنفسه ؛ لأن الدرع يُتّقَى بها السنان والسيف والسكين والنصل، فاتّقَيْتَ
١٠ الحديد بالحديد . فجاء الشرع المحمدى بأعوذ بك منك ، فافهم ، فهذا روح تليين الحديد فهو المنتقم الرحيم والله الموفق .

(١) ا : غير ما (٢) ىه : لان .

١٨ — فص حكمة نفْسية فى كلمة يونُسية ١

اعلم أن هذه النشأة الإنسانية بكمالها روحا وجسما ونفسا خلقها الله على صورته ، فلا يتولى حل نظامها إلا مَنْ خلقها ، إما بيده — وليس إلا ذلك[1] — أو بأمره . ومن تولاها بغير أمر الله (٧٤ — ا) فقد ظلم نفسه وتعدى حد الله فيها وسعى فى خراب من أمَرَهُ الله بعمارته . واعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغَيْرة فى الله . أراد داود بنيان البيت المقدس فبناه مرارا ، فكلما فرغ منه تهدّم ، فشكا ذلك إلى الله فأوحى الله إليه أن بيتى هذا لا يقوم على يدى من سفك الدماء ، فقال داود يا رب ألم يكن ذلك فى سبيلك ؟ قال بلى ! ولكنهم أليسو عبادى ؟ قال يارب فاجعل بنيانه على يدى من هو منى ، فأوحى الله إليه أن ابنك سليمان يبنيه . فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الإنسانية ، وأن إقامتها أولى من هدمها . ألا ترى عدو الدين قد فرض الله فى حقهم الجزية والصلح إبقاء عليهم ، وقال « وإن جنحوا للسَّلْم فاجنح لها وتوكل على[2] الله » ؟ ألا ترى من[3] وجب عليه القصاص كيف شرَّع لولى الدم أخذَ الفدية أو العفو ، فإن أبَى حينئذ يقتل ؟ ألا تراه سبحانه[4] إذا كان أولياء الدم جماعة فرضى واحد بالدية أو عفا ، وباقى الأولياء لا يريدون إلا القتل ، كيف يراعَى من عفا (٧٤ — ب) ويرجَّح على من لم يعف فلا يقتل

---

(١) ا : ذاك — والجملة « وليس إلا ذلك » معترضه بين قوله : إما بيديه أو بأمره » . فكأنه قال إما بيديه أو بأمره وليس إلا ذلك (٢) « على الله » ساقطة فى ا

(٣) ب : أن من (٤) الكلام على تقدير قد قضى أو حكم أنه . . الخ

قصاصا ؟ ألا تَراه عليه السلام يقول فى صاحب النِّسعة[١] « إنْ قتَله كان مثله » ؟ ألا تَراه يقول « وجزاء سيئة سيئة مثلها ؟ » فجعل القصاص سيئة ، أى يسوء ذلك[٢] الفعل مع كونه مشروعا . « فمن عفا وأصلح فأجره على الله » لأنه على صورته . فمن عفا عنه ولم يقتله فأجره على من هو على صورته لأنه أحق به إذ أنشأه له ، وما ظهر بالاسم الظاهر إلا بوجوده فمن راعاه إنما يراعى الحق . وما يُذَمُّ الإنسان لعينه وإنما يذم الفعل منه ، وفعله ليس عينه ، وكلامُنا فى عينه . ولا فعل إلا لله ؛ ومع هذا ذُمَّ منها ما ذم وحُمِدَ منها ماحمد . ولسان الذم على جهة الغرض مذموم عندالله . فلا مذموم إلا ما ذمه الشرع ، فإنّ[٣] ذم الشرع[٣] لحكمة يعلمها الله أو مَنْ أعْلَمَه الله ، كما شرع القصاص المصلحة إبقاء لهذا النوع وإرداعا للمعتدى حدود الله فيه . « وَلَكُمْ فى القصاص حياة يا أولى الألباب » وهم أهل لب الشيء الذين عثروا على سر[٤] النواميس الإلهية والحكمية . وإذا علمت أن الله راعى هذه النشأة وإقامتها فأنت أولى بمراعاتها إذْ لَكَ بذلك السعادة ، فإنه مادام الإنسان حيا ، يرجى له تحصيل صفة الكمال الذى خلق له . ومن سعى فى هدمه فقد سعى فى منع وصوله لما خلق له . وما أحسن ما قال رسول الله صلى الله (٧٥ — ا) عليه وسلم «ألا أنبئكم بما هو خير لكم وأفضل من أن
٢ تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربون رقابكم ؟ ذكر الله » . وذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر الله الذكر المطلوب منه ، فإنه تعالى جليس من ذكره ، والجليس مشهود للذاكر . ومتى لم يشاهد الذاكر[٥] الحقّ الذى هو جليسه

---

(١) ا ؟ ه : التسعة بالتاء — وهى بالنون . والنسعة بالكسر سير ينسج عريضا على هيئة أعنة النعال تشد به الرحال (القاموس المحيط) . والقصة أن النسعة كانت لرجل وجد مقتولا فرأى وليه نسعته فى يد رجل فأخذه بدم صاحبه فلما قصد قتله قال رسول الله : إن قتله كان مثله — أى فى الظلم
(٢) ا : ليسوء (٣ — ٣) ساقط فى ه (٤) ب : أسرار (٥) ه : هذا الذاكر

فليس بذاكر . فإنَّ ذكر الله سارٍ فى جميع العبد لا مَنْ ذَكَرَه بلسانه خاصة . فإن الحق لا يكون فى ذلك الوقت إلا جليس اللسان خاصة ، فيراه اللسان[١] من حيث لا يراه الإنسان : بما[٢] هو راء وهو البصر[٣] . فافهم هذا السِّر فى ذكر الغافلين[٤] . فالذاكر من الغافل حاضر بلاشك ، والمذكور جليسه ، فهو يشاهده . والغافل من حيث غفلته ليس بذاكر : فما هو جليس الغافل . فالإنسان[٥] كثير ما هو أحدى العين ، والحق أحدى العين كثير بالأسماء الإلٰهية : كما أن[٦] الإنسان كثير بالأجزاء : وما يلزم من ذكر جزء ما ذكرُ جزء آخر . فالحق جليس الجزء الذاكر منه والآخر متصف بالغفلة عن الذكر . ولابد أن يكون فى الإنسان جزء يَذْكُرُ به يكون[٧] الحق جليس ذلك الجزء[٨] فيحفظ باقى الأجزاء بالعناية . وما يتولى الحقُّ هدمَ هذه النشأة بالمسمى موتا ؛ وليس بإعدام و إنما هو تفريق ، فيأخذه إليه ، وليس المراد إلا أن يأخذه الحق إليه ، « و إليه يرجع الأمر كله » . فإذا أخذه إليه سوّى له مركبا غير ٣
هذا المركب من جنس الدار التى (٧٥ — ب) ينتقل[٩] إليها ، وهى دار البقاء لوجود الاعتدال : فلا يموت أبدا ، أى لا تفرّق أجزاؤه . وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم ، ولكن فى النار إذ لابد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون بردا وسلاما على من فيها . وهذا نعيمهم . فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين أُلقِيَ فى النار فإنه عليه السلام تعذب برؤيتها و بما تَعَوَّد[١٠] فى علمه وتقرر من

---

(١) ن + بما هو راء (٢) ا : فيا (٣) « وهو البصر » ساقط من ا ، ن
(٤) ن : فافهم ذكر الغافلين وافهم هذا السر فى ذكرهم (٥) ب : فإن الإنسان . ن : والإنسان (٦) ن : أما (٧) ب : ويكون (٨) ن : الجليس
(٩) ب : تنقل (١٠) ا : تعوذ بالذال .

أنها صوره نؤلم من جاورها[١] من الحيوان . وما علم مراد الله فيها ومنها فى حقه . بعد وجود هذه الآلام وجد بردا وسلاما مع شهود الصورة اللونية فى حقه ؛ وهى نار فى عيون الناس . فالشىء الواحد يتنوع فى عيون الناظرين : هكذا هو التجلى الإلهى. وإن شئت قلت إن الله تجلى مثل هذا الأمر ، و إن شئت قلت إن العالَمَ فى النظر إليه وفيه مثلُ الحق فى التجلى، فيتنوع فى عين الناظر بحسب مزاج الناظر أو يتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلى : وكل هذا سائغ فى الحقائق . ولو أن الميت والمقتول ـ أىَّ ميت كان أو أىَّ مقتول كان ـ إذا مات أو قُتِلَ لا يرجع إلى الله ، لم يقض الله بموت أحد[٢] ولا شرع قتله . فالكل فى قبضته : فلا فقدان فى حقه . فشرع القتل وحكم بالموت لعلمه بأن عبده لا يفوته : فهو راجع إليه . (٧٦ — ا) على أن قوله « و إليه يرجع الأمر كله » أى فيه يقع التصرف ، وهو المتصرِّف ، فما خرج عنه شىء لم يكن عينه، بل هو يتُه هو عين[٣] ذلك الشىء وهو الذى يعطيه الكشف فى قوله[٤] « و إليه يرجع الأمر كله » .

١٩ — فص حكمة غيبية فى كلمة أيوبية

١

اعلم أن سر الحياة سرى فى الماء فهو أصل العناصر والأركان ، ولذلك جعل الله « من الماء كل شىء حى » : وما ثم شىء إلا وهو حى ، فإنه ما من شىء إلا وهو يسبح بحمد الله ولكن لا نفقه[٥] تسبيحه إلا بكشف إلهى . ولا يسبِّح إلا حى . فكل شىء حى . فكل شىء الماء أصله . ألا ترى العرش كيف كان على الماء لأنه

---

(١) ب : جاوزها بالزاى (٢) ب : واحد (٣) ب : غير
(٤) ن : ساقطة . ب : قوله هو (٥) ن : يُفقه .

منه تكوّن قطفا عليه فهو يحفظه من تحته ، كما أن الإنسان خلقه الله عبدا فتكبر على ربه وعلا عليه ، فهو[١] سبحانه مع هذا يحفظه من تحته بالنظر إلى علو هذا العبد الجاهل بنفسه ، وهو قوله عليه السلام « لو دليتم بحبل لهبط على الله ». فأشار إلى نسبة ٢
التحت إليه كما أن[٢] نسبة الفوق[٣] إليه فى قوله « يخافون ربهم من فوقهم » ، « وهو القاهر فوق عباده » . فله الفوق والتحت . ولهذا ما ظهرت الجهات الست إلا بالإنسان ، وهو على صورة الرحمن . ولا مطعم إلا الله ، وقد قال فى حق طائفة «ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل» ، ثم نكر وعمّ[٤] فقال «وما أنزل إليهم من ربهم» فدخل فى قوله (٧٦ — ب) « وما أنزل إليهم من ربهم » كل حكم[٥] منزل على لسان رسول أو ملهم ، « لأكلوا من فوقهم » وهو المطعم من الفوقية التى نسبت[٦] إليه ، « ومن تحت أرجلهم » ، وهو المطعم من التحتية التى نسبها إلى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه صلى الله عليه وسلم . ولو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده ، فإنه بالحياة ينحفظ وجود الحى . ألا ترى الحى إذا مات الموت العرفى تنحل أجزاء نظامه وتنعدم قواه عن ذلك النظم الخاص ؟ قال تعالى[٧] لأيوب « اركض برجلك هذا مغتسل » ، يعنى ماء ، « بارد » لما كان عليه من إفراط حرارة الألم ، فسكّنه الله ببرد الماء . ولهذا كان الطب النقص من الزائد والزيادة فى الناقص . والمقصود[٨] طلب الاعتدال ، ولا سبيل إليه إلا أنه يقار به . وإنما قلنا ولا سبيل إليه — أعنى الاعتدال — من أجل أن الحقائق والشهود تعطى التكوين مع الأنفاس على الدوام ، ولا يكون التكوين إلا عن ميل فى الطبيعة يسمى انحرافا أو تعفينا[٩] ، وفى حق الحق إرادة

---

(١) ب : وهو (٢) ا ، ن : ساقطة (٣) ا ، ن الفوقية
(٤) ب : وعم : وعمم (٥) ن : ذكر (٦) ا : تنسب (٧) ب : الله تعالى
(٨) ب : فالمقصود (٩) ا : تعنيفاً

وهى ميل إلى المراد الخاص دون غيره . والاعتدال يؤذن بالسواء فى الجميع ، وهذا ليس بواقع ، فلهذا مَنَعْنَا[1] من حكم الاعتدال . وقد ورد فى العلم الإلهى النبوى اتصاف الحق بالرضا والغضب ، و بالصفات . والرضا مزيل للغضب ، والغضب مزيل للرضا عن المرضى عنه (٧٧ — ا) والاعتدال أن يتساوى الرضا والغضب ؛ فما غضب الغاضب على من غضب عليه وهو[2] عنه راض . فقد اتصف بأحد الحكمين فى حقه وهو ميل . وما رضى الراضى عمن رضى عنه وهو غاضب عليه ؛ فقد اتصف بأحد

٣ الحكمين فى حقه وهو ميل . و إنما قلنا هذا من أجل من يرى أن أهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائما أبدا فى زعمه . فما لهم حكم الرضا من الله ، فَصَحَّ المقصود . فإن كان كما قلنا مآل أهل النار إلى إزالة الآلام و إن سكنوا النار ، فذلك رضا :

٤ فزال الغضب لزوال الآلام[3] ، إذ عين الألم عين الغضب إن فهمت . فمن غضب فقد تأذى ، فلا يسعى فى انتقام المغضوب عليه بإيلامه إلا ليجد الغاضب الراحة بذلك، فينتقل الألم الذى كان عنده إلى المغضوب عليه . والحق إذا أفردته عن العالم يتعالى علوا كبيرا عن هذه الصفة على هذا الحد . و إذا كان الحق هُوِيَّةَ العالم ، فما ظهرت الأحكام كلها إلا منه وفيه ، وهو قوله « و إليه يرجع الأمر كله » حقيقة وكشفا « فاعبده وتوكل عليه » حجابا وسترا . فليس فى الامكان أبدع من هذا العالم لأنه على صورة الرحمن، أوجده الله أى ظهر[4] وجوده تعالى بظهور العالم كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية . فنحن صورته الظاهرة، وهويته روح هذه الصورة المدبرة لها. فما كان التدبير إلا فيه كما لم يكن إلا منه . فهو « الأول » بالمعنى « والآخر » بالصورة

---

(١) ا : معناه (٢) ا : فهو (٣) ن : الألم (٤) ا : أي ظهر وجوده ، أي ظهر وجوده تعالى .

وهو « الظاهر » بتغير الأحكام والأحوال ، « والباطن » بالتدبير ، « وهو بكل شيء عليم » (٧٧ — ب) فهو على كل شيء شهيد ، ليعْلَم عن شهود لا عن فكر . فكذلك علم الأذواق لا عن فكر[1] وهو العلم الصحيح وما عداه فحدس وتخمين
ليس بعلم أصلا . ثم كان لأيوب عليه السلام ذلك الماء شرابا لإزالة ألم العطش الذى ٥
هو من النُّصْبِ والعذاب الذى مسه به الشيطان ، أى البعد عن الحقائق أن يدركها
على ما هى عليه فيكون بإدراكها فى محل القرب . فكل مشهود قريب من العين ٦
ولو كان بعيدا بالمسافة . فإن البصر يتصل به من حيث شهوده ولولا ذلك لم يشهده ،
أو يتصل المشهود بالبصر كيف كان. فهو قرب بين البصر والمبصَر. ولهذا كنّى أيوب ٧
فى المس ، فأضافه إلى الشيطان مع قرب المس فقال البعيد منى قريب لحكمه[2] فىّ .
وقد علمت أن البعد والقرب أمران إضافيان ، فهما نسبتان لا وجود لهما فى العين مع
ثبوت أحكامهما فى البعيد والقريب . واعلم أن سر الله فى أيوب الذى جعله[3] عبرة لنا ٨
وكتابا مسطورا حالياً[4] تقرؤه هذه الأمة المحمدية لتعلم ما فيه فتلحق بصاحبه تشريفا لها . فأثنى الله عليه — أعنى على أيوب — بالصبر مع دعائه فى رفع الضر عنه . فعلمنا أن العبد إذا دعا الله فى كشف الضر عنه لا يقدح فى صبره وأنه صابر وأنه نعم العبد كما قال تعالى « إنه أواب » أى رجاع إلى الله لا إلى الأسباب ، والحق يفعل عند ذلك بالسبب لأن العبد يستند[5] إليه، إذ الأسباب المزيلة لأمر ما كثيرة والمسبِّب واحد العين . فرجوع العبد إلى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الألم أولَى من الرجوع إلى سبب خاص (٧٨ — ا) ربما لا يوافق[6] علم الله فيه ، فيقول إن الله لم

(١) « لا عن فكر » ساقطة فى ب (٢) ب : بحكمه (٣) ا : جعله الله
(٤) ا : ساقطة . ب : خاليا — وهى بالحاء نسبة إلى الحال أى حال أيوب (٥) ب : يسند
(٦) ب لا يوافق ذلك .

٩ يستجب لى وهو ما دعاه ، و إنما جنح إلى سبب خاص لم يقتضه الزمان ولا الوقت . فعمِلَ أيوب بحكمة الله إذ كان نبيا ، لِمَا عَلِمَ أن الصبر الذى هو حبس النفس عن الشكوى عند الطائفة[1] ، وليس ذلك بحدٍّ للصبر عندنا . و إنما حده حبس النفس عن الشكوى لغير الله لا إلى الله . فحجب الطائفةَ نظرُهم فى أن الشاكى يقدح بالشكوى فى الرضا بالقضاء ، وليس كذلك ، فإن الرضا بالقضاء لا تقدح فيه الشكوى[2] إلى الله ولا إلى غيره ، و إنما تقدح فى الرضا بالمقضى . ونحن ما[3] خوطبنا بالرضا بالمقضى . والضر هو المقضى ما هو عين القضاء . وعلم أيوب أن فى[4] حبس النفس عن الشكوى إلى الله فى رفع الضر مقاومةَ القهر الإلهى، وهو جهل بالشخص إذا ابتلاه الله بما تتألم منه نفسه ، فلا يدعو[5] الله فى إزالة ذلك الأمر المؤلم ، بل ينبغى له عند المحقق أن يتضرع و يسأل الله فى إزالة ذلك عنه ، فإن ذلك إزالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف : فإن الله قد وصف نفسه بأنه يؤذى فقال «إن الذين يؤذون الله ورسوله» . وأى أذًى أعظم من أن يبتليك ببلاء عند غفلتك عنه أو عن مقام إلهى لا تعلمه لترجع إليه بالشكوى فيرفعه عنك ، فيصح الافتقار الذى هو حقيقتك ، فيرتفع عن الحق الأذى بسؤالك إياه فى رفعه عنك، إذ أنت صورته الظاهرة. (٧٨ — ب) كما جاع بعض العارفين فبكى فقال له فى ذلك من لا ذوق له فى هذا الفن معاتبا له ، فقال العارف «إنما جوعنى لأبكى» . يقول إنما ابتلانى بالضر لأسأله فى رفعه عنى ، وذلك لا يقدح فى كونى صابرا . فعلمنا أن الصبر إنما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله ، وأعنى بالغير وجها خاصا من وجوه الله . وقد عين الله الحق

---

(١) يقول القاشانى الطائفة أى المتقدمين من الشرقيين من أهل الله (٢) ب : بالشكوى لا إلى
(٣) ب : فما (٤) ا ؟ ب : فى ذلك (٥) ا : يدعو إلى الله

وجها خاصا من وجوه الله وهو المسمى وجه الهوية فتدعوه من ذلك الوجه فى رفع الضر لا من الوجوه الأخر المساة أسبابا ، وليست إلا هو من حيث تفصيل[١] الأمر فى نفسه . فالعارف لا يحجبه سؤاله هويَّةَ الحق فى رفع الضر عنه عن أن تكون جميع الأسباب عينه من حيثية خاصة . وهذا لا يلزم طريقته إلا الأدباء من عباد الله الأمناء على أسرار الله ، فإن لله أمناء[٢] لا يعرفهم إلا الله ويعرف بعضهم بعضا . وقد نصحناك[٣] فاعمل وإياه سبحانه فاسأل .

٢٠ — فص حكمة جلالية فى كلمة يحيوية ١

هذه حكمة الأولية فى الأسماء ، فإن الله سماه يحيى أى يحيا به ذكر زكريا . و« لم نجعل له من قبل سميا » فجمع بين حصول الصفة التى فيمن غَبَرَ ممن ترك ولدا يحيا به ذكْرُه وبين اسمه بذلك . فسماه يحيى فكان اسمه يحيى كالعلْم الذوق ، فإن آدم حيى ذكره بشيث ونوحا حيى ذكره بسام ، وكذلك الأنبياء . ولكن ما جمع الله لأحد قبل يحيى بين الاسم العَلَم منه وبين الصفة (٧٩ — ا) إلا لزكريا[٤] عناية منه إذ قال « هب لى من لدنك وليا » ، فقدم الحقَّ على ذكر ولده كما قدمت آسية ذكر الجار على الدار فى قولها « عندك بيتا فى الجنة » فأكرمه الله بأن قضى حاجته وسماه بصفته حتى يكون اسمه تذكارا لما طلب منه نبيه زكريا ، لأنه عليه السلام آثر بقاء ذكر الله فى عَقِبه إذ الولد سر أبيه ، فقال « يرثنى ويرث من آل يعقوب » وليس ثَمَّ موروث فى حق هؤلاء إلا مقام ذكر الله والدعوة إليه . ثم إنه بشره بما قدمه من

---

(١) ب : تفضيل بالضاد (٢) ن : أمثالا (٣) ن : نصحتك

(٤) ن : زكريا .

سلامه عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا . فجاء بصفة الحياة وهى اسمه
٢ وأعلم بسلامه عليه، وكلامُهُ صدق فهو مقطوع به، وإن كان قول الروح «والسلام علىّ يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا» أكمل فى الاتحاد، فهذا أكمل فى الاتحاد[1] والاعتقاد وأرفع للتأويلات[2] . فإن الذى انخرقت[3] فيه[4] العادة فى حق عيسى إنما هو النطق ، فقد تمكن عقله وتكمل فى ذلك الزمان الذى أنطقه الله فيه . ولا يلزم المتمكن من النطق — على أى حالة كان — الصدقُ فيما به ينطق ، بخلاف[5] المشهود له كيحيى. فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه أرفع للالتباس الواقع فى العناية الإلٰهية به من سلام عيسى على نفسه ، وإن كانت قرائن الأحوال تدل على قربه[6] من الله فى ذلك وصدقه، إذ[7] نطق فى معرض الدلالة على براءة أمه فى المهد . فهذا أحد الشاهدين ، والشاهد الآخر هو الجذع اليابس فسقط رطبا جنيًّا من غير فحل ولا تذكير (٧٩ — ب) ، كما ولدت مريم عيسى من غير فحل ولا ذكر ولا جماع عرفى معتاد . لو قال نبى آيتى ومعجزتى أن ينطق هذا الحائط ، فنطق الحائط وقال فى نطقه تكذب ما أنت رسول الله، لصحت الآية وثبت بها أنه رسول الله، ولم يلتفت إلى ما نطق به الحائط . فلما دخل هذا الاحتمال فى كلام عيسى بإشارة أمه إليه وهو فى المهد ، كان[8] سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه[8]. فموضع الدلالة أنه عبد الله من أجل ما قيل فيه إنه ابن الله — وفرغت الدلالة بمجرد النطق — وأنه عبد الله عند الطائفة الأخرى القائلة بالنبوة . وبقى ما زاد فى حكم الاحتمال فى النظر العقلى حتى ظهر فى المستقبل صدقه فى جميع ما أخبر به فى المهد فتحقق ما أشرنا إليه .

---

(١) ا : الإيجاد — « فهذا أكمل » ساقطة فى ن (٢) ب : فى التأويلات
(٣) ب : انحرفت (٤) ن : به (٥) ب : ساقطة (٦) ن : قرينة
(٧) ب ، ن : إذا (٨ — ٨) ساقط فى ا ، ن

٢١ — فص حكمة مالكية فى كلمة زكرياوية

إعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجودا وحكما ، وأن وجود الغضب من
رحمة الله بالغضب . فسبقت رحمته غضبه أى سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب
إليه . ولما كان لكل عين وجود يطلبه من الله ، لذلك عمت رحمته كل عين ، فإنه
برحمته التي رحمه بها قَبِلَ[1] رغْبته في وجود عينه ، فأوجدها . فلذلك قلنا إن رحمة الله
وسعت كل شيء وجودا وحكما . والأسماء الإلٰهية من الأشياء ؛ وهى ترجع إلى عين
واحدة . فأول ما وسعت رحمة الله شيئية تلك العين الموجدة[2] للرحمة بالرحمة ، فأول ٣
شيء وسعته الرحمة نَفْسُها ثم الشيئية المشار إليها ، ثم شيئية (٨٠ — ا) كل موجود
يوجد إلى مالا يتناهى دنيا وآخرة ، وعرضا وجوهرا ، ومركَّبا وبسيطا . ولا يعتبر ٤
فيها حصول غرض ولا ملائمة طبع ، بل الملائم وغير الملائم كله وسعته الرحمة الإلٰهية
وجودا . وقد ذكرنا فى الفتوحات[3] أن الأثر لا يكون إلا للمعدوم لا للموجود ، ٥
وإن كان للموجود فبحكم المعدوم : وهو علم غريب ومسألة نادرة ، ولا يعلم تحقيقها[4]
إلا أصحاب الأوهام ، فذلك بالذوق عندهم . وأما من لا يؤثر الوهم فيه فهو بعيد عن
هذه المسألة .

فرحمة الله فى الأكوان سارية وفى الذوات وفى الأعيان جارية

مكانة الرحمة المثلى إذا علمت من الشهود مع الأفكار عالية

---

(١) « إذ قبل » فى المخطوطات الثلاثة — وإذ لا وجود لها فى جميع نسخ الشروح التى بين يدى. فالمعنى على وجود إذ : فإنه برحمته التى رحمه بها : أى موجود برحمته الخ ، وإذ قبل تعليل لوجوده وعلى حذفها يكون المعنى : فإنه برحمته التى رحمه بها قبل رغبته

(٢) ن : الموجودة

(٣) الفتوحات المكية المؤلف

(٤) ب : بحقيقتها

فكل من[1] ذكرته الرحمة فقد سعد ، وما ثم إلا من ذكرته الرحمة . وذكر
الرحمة الأشياء[2] عين إيجادها إياها . فكل[3] موجود مرحوم . ولا تحجب ياولى
عن إدراك ما قلناه بما ترى من أصحاب البلاء وما تؤمن به من آلام الآخرة التى لا
تفتر عمن قامت به . واعلم أولا أن الرحمة إنما هى فى الإيجاد عامة . فبالرحمة
٦ بالآلام[4] أوجد الآلام[4] . ثم إن الرحمة لها أثر[5] بوجهين : أثر بالذات ، وهو
إيجادها كل عين موجودة . ولا تنظر إلى غرض ولا إلى عدم غرض ؛ ولا إلى ملائم
ولا إلى غير ملائم : فإنها ناظرة فى عين كل موجود قبل وجوده . بل تنظره[6] فى
٧ عين ثبوته ، ولهذا رأت الحق المخلوق فى الاعتقادات عينا ثابتة فى العيون الثابتة
فرحمته بنفسها[7] بالإيجاد . ولذلك قلنا إن الحق المخلوق[8] فى الاعتقادات أول شىء
مرحوم بعد رحمتها نفسها[9] فى تعلقها بإيجاد الموجودين . ولها أثر آخر بالسؤال ،
٨ فيسأل المحجوبون (٨٠ — ب) الحق أن يرحمهم فى اعتقادهم ، وأهل الكشف
يسألون رحمة الله أن تقوم بهم ، فيسألونها باسم الله فيقولون يا الله ارحمنا . ولا يرحمهم
إلا قيام الرحمة بهم[10] ؛ فلها الحكم ، لأن الحكم إنما هو فى الحقيقة للمعنى القائم
بالمحل . فهو[11] الراحم على الحقيقة . فلا يرحم الله عباده المعتنى بهم إلا بالرحمة ،
فإذا قامت بهم وجدوا حكمها ذوقا . فمن ذكرته الرحمة فقد رَحِمَ . واسم الفاعل هو
٩ الرحيم والراحم . والحكم[12] لا يتصف بالخلق لأنه أمر توجبه المعانى لذواتها .
فالأحوال لا موجودة ولا معدومة ، أى لا عين لها فى الوجود لأنها نسب[13] ؛ ولا

---

(١) ب : ما (٢) ن : للأشياء (٣) ب : وكل (٤ ، ٤) ب : بالألم
(٥) ب ، ن : الأثر (٦) ب : بنظرة (٧) ا : بنفسه (٨) ا : المخلوق به
(٩) ب ، ن : بنفسها (١٠) ب : لهم (١١) ا : وهو
(١٢) ا : هو الحكم (١٣) ا ، ن : نسبه

معدومة فى الحكم لأن الذى قام به العلم يسمى عالما وهو الحال . فعالم ذات موصوفة بالعلم ، ما هو عين الذات ولا عين العلم ، وما ثم إلا علم وذات قام بها هـذا العلم . وكونه عالما حال لهذه الذات باتصافها بهـذا المعنى . فحدثت[١] نسبة العلم إليه ، فهو المسمى عالما . والرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم ، وهى الموجبة للحكم ، وهى الراحمة[٢] . ١٠

والذى أوجدها فى المرحوم ما أوجدها ليرحمه بها و إنما أوجدها ليرحم بها من قامت به[٣] . وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث ، فليس بمحل لإيجاد الرحمة فيـه . وهو الراحم ، ولا يكون الراحم راحما إلا بقيام الرحمة به . فثبت أنه عين الرحمة . ومن لم يذق هذا الأمر ولا كان له فيه قدم ما[٤] اجترأ أن يقول إنه عين الرحمة أو عين الصفة ، فقال ما هو عين الصفة ولا غيرها . فصفات الحق عنده لا هى هو (٨١ — ا) ولا هى غيره ؛ لأنه لا يقدر على نفيها ولا يقدر أن يجعلها عينه ، فعدل إلى هذه العبارة وهى[٥] حسنة ، وغيرها أحق بالأمر منها وأرفع للإشكال ، وهو القول بنفى أعيان الصفات وجودا قائما بذات الموصوف . و إنما هى نسب و إضافات بين الموصوف بهـا و بين أعيانها المعقولة . و إن كانت الرحمة[٦] جامعة فإنها بالنسبة إلى كل اسم إلهى مختلفة ، فلهذا ١١

يُسْأَلُ سـبحانه أن يَرْحَمَ بكل اسم إلهى . فرحمة الله والكناية[٧] هى التى وسعت ١٢

كل شىء . ثم لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الأسماء الإلهية . فما تعم بالنسبة إلى ذلك الاسم الخاص الإلهى فى قول السائل رب ارحم ، وغير ذلك من الأسماء . حتى المنتقم له أن يقول يا منتقم ارحمنى ؛ وذلك لأن هـذه الأسماء تدل على الذات المسماة ، وتدل

---

(١) ا ، ه : فحديث (٢) ب : فهى الراحمة (٣) أى أن الله لم يوجد الرحمـة فى المرحوم ليكون بهـا مرحوماً بل راحماً . وكذلك الحال فى الصفات الإلهية التى يعطيها الله لأهل الكشف (٤) ب : ساقطة (٥) ب : ساقطة (٦) ب : رحمته

(٧) الكناية أى الضمير فى قوله : ورحمتى

بحقائقها على معان مختلفة . فيدعو بهـا فى الرحمة من حيث دلالتها على الذات المسماة بذلك الاسم لاغير ، لا بما يعطيه مدلول ذلك الاسم الذى ينفصل به عن غيره و يتميز. فإنه لا يتميز عن غيره وهو عنده دليل الذات ، و إنما يتميز بنفسه عن غيره لذاته ،

١٣ إذ المصطلح عليه بأى لفظ كان حقيقةٌ متميزة بذاتها عن غيرها : و إن كان الكل قد سيق[1] ايدل على عين واحدة مسماة . فلا خلاف فى أنه لكل اسم حكم ليس الآخر ، فذلك أيضا ينبغى أن[2] يعتبر كما تعتبر دلالتها على الذات المسماة . ولهذا قال

١٤ أبو القاسم بن قسى فى الأسماء الإلهيـة (٨١ — ب) إن كل اسم إلهى على انفراده مسمى بجميع الأسماء الإلهيـة كلها : إذا قدمته فى الذكر[3] نعتَّه بجميع الأسماء ، وذلك لدلالتها على عين واحدة ، و إن تكثرت الأسماء عليها واختلفت حقائقها ، أى حقائق تلك الأسماء . ثم إن الرحمـة تُنَال على طريقين ، طريق الوجوب ، وهو قوله « فسأكتبها للذين يتقون و يؤتون الزكاة » وما قيَّدهم به من الصفات العلمية والعملية[4] . والطريق الآخر الذى تنال به هذه[5] الرحمة طريق الامتنان الإلهى الذى لا يقترن به عمل وهو قوله « ورحمتى وسعت كل شىء » ومنه قيل « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخّر » ، ومنها قوله « اعمل ما شئت فقد غفرت لك » فاعلم ذلك .

---

(١) ا ، ؟ ب : سبق بالباء (٢) قوله : « فذلك أيضاً ينبغى » ساقط فى ب
(٣) ب : ذكر (٤) ه : العقلية والعلمية (٥) ه : ساقطة

٢٢ — فص حكمة إيناسية فى كلمة إلياسية

١ إلياس هو إدريس كان نبياً قبل نوح ، ورفعه الله مكاناً علياً ، فهو فى قلب الأفلاك ساكن وهو فلك الشمس . ثم بعث إلى قرية بعلبك ، وبعل اسم صنم ، وبك هو سلطان تلك القرية . وكان هذا الصنم المسمى بعلا مخصوصاً بالملك . وكان إلياس الذى هو إدريس قد مُثِّل له[١] انفلاق الجبل المسمى لبنان — من اللبانة ، وهى الحاجة — عن فرس من نار ، وجميع[٢] آلاته من نار[٢] . فلما رآه ركب عليه فسقطت عنه الشهوة ، فكان عقلا (٨٢ — ا) بلا شهوة ، فلم يبق له تعلق بما تتعلق به الأغراض النفسية . فكان الحق فيه منزها ، فكان على النصف من المعرفة بالله ؛ فإن العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره ، كانت[٣] معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه . وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلى كملت معرفته بالله ، فنزه فى موضع وشبه فى موضع ، ورأى سريان الحق فى الصور الطبيعية والعنصرية . وما بقيت له صورة إلا ويرى[٤] عين الحق عينها . وهذه المعرفة التامة التى جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله ، وحكمت بهذه المعرفة الأوهام كلها . ولذلك كانت الأوهام أقوى سلطاناً فى هذه النشأة من العقول ، لأن العاقل ولو[٥] بلغ فى عقله ما بلغ لم يخل من حكم الوهم عليه والتصوّر فيما عقل . فالوهم هو السلطان الأعظم فى هذه الصورة الكاملة الإنسانية ، وبه جاءت الشرائع المنزلة فشبهت ونزهت ؛ شبهت فى التنزيه بالوهم ، ونزهت فى التشبيه بالعقل . فارتبط الكل بالكل ، فلم

---

(١) ه : ساقطة (٢ — ٢) ساقط فى ب (٣) ه : فكانت (٤) ا : وترى
(٥) ه : لو

بتمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه : قال تعالى « ليس كمثله شيء »
فنزّه وشبّه ، « وهو السميع البصير » فشبه . وهى أعظم آية تنزيه نزلت[1] ، ومع ذلك
لم تخل عن التشبيه بالكاف . فهو أعلم العلماء بنفسه ، وما عبَّر عن نفسه إلا بما
ذكرناه . ثم قال « سبحان ربك رب العزة عما يصفون » وما يصفونه إلا بما تعطيه
عقولهم . فنزه نفسه عن تنزيههم إذ حددوه (٨٢ — ب) بذلك التنزيه ، وذلك
لقصور العقول عن إدراك مثل هـذا . ثم جاءت الشرائع كلها بما تحكم به الأوهام .
فلم تخل الحق عن صفة يظهر فيها . كذا قالت ، وبذا جاءت . فعملت الأمم على ذلك
فأعطاها الحق التجلى فلحقت بالرسل وراثةً[2] ، فنطقت بما نطقت به رسل الله
٢ « الله أعلم حيث يجعل رسالتـه[3] » . « فالله أعلم » موجَّه : له وجه بالخبرية إلى
رسل[4] الله ، وله وجه بالابتـداء إلى أعلمُ حيث يجعل رسالاته . وكلا الوجهين
٣ حقيقة فيه ، ولذلك قلنا بالتشبيه فى التنزيه و بالتنزيه فى التشبيه . و بعد أن تقرر هذا
فنرخى الستور ونسدل الحجب على عين المنتقد والمعتقد ، وإن كانا من بعض صور
ما تجلى فيها[5] الحق . ولـكن قد أُمِرْنَا بالستر ليظهر تفاضل استعداد الصور ، وأن
المتجلى فى صورة بحكم استعداد تلك الصورة ، فينسب إليه ما تعطيه حقيقتها ولوازمها
لابد من ذلك : مثل من يرى الحق فى النوم ولا ينـكر هذا وأنه لا شك الحق عينه
فتتبعه لوازم تلك الصورة وحقائقها التى تجلى فيها فى النوم ، ثم بعد ذلك يعبَّر ـ أى يجاز ـ
٤ عنها إلى أمر آخر يقتضى التنزيه عقلا . فإن كان الذى يعبرها ذا كشف و إيمان[6] ،
فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط ، بل يعطيها حقها فى التنزيه وبما ظهرت فيه (٨٣ — ا).

---

(١) ب : ساقطة (٢) ا : وارثة (٣) ب ؟ له : رسالاته (٤) له : رسول
(٥) ا : فيهما (٦) ب ؟ له : أو إيمان

فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة . وروح هــذه الحــكمة وفصها أن الأمر
ينقسم إلى مؤثِّر ومؤثَّر فيه وهما[١] عبارتان : فالمؤثِّر بكل وجه وعلى كل حال وفى[٢] ٥
كل حضرة هو الله[٣] ، والمؤثَّر فيــه بكل وجه وعلى كل حال وفى كل حضرة
هو العالم[٣] . فإذا وردَ[٤] فألحِقْ كل شىء بأصله الذى يناسبه ، فإن الوارد أبدا لابد
أن يكون فرعا عن أصل[٥] كما كانت المحبة الإلهية عن النوافل من العبد . فهذا أثر ٦
بين مؤثِّر ومؤثَّر فيه : وكما كان الحق سمع العبد و بصره وقواه عن هذه المحبة . فهذا
أثر مقرر لا يُقْدَرُ على إنــكاره لثبوته شرعا إن كنت مؤمنا . وأما العقــل السليم ، ٧
فهو إما[٦] صاحب تجل إلهى فى مجلى طبيعى فيعرف ما قلناه ، و إما مؤمن مسلم يؤمن
به كما ورد فى الصحيح . ولابد من سلطان الوهم أن[٧] يحكم على العاقل[٨] الباحث
فيما جاء به الحق فى هــذه الصورة لأنه مؤمن بها . وأما غير المؤمن فيحكم على الوهم
بالوهم فيتخيل بنظره الفــكرى أنه قد أحال على الله ما أعطاه ذلك التجلى فى الرؤيا،
والوهمُ فى ذلك لا يفــارقه من حيث لا يشعر لغفلته عن نفسه ، ومن ذلك قوله تعالى ٨
« ادعونى أستجب لــكم » . قال تعالى « و إذا سألك عبادى عنى فإنى قريب أجيب
دعوة الداعى إذا دعانى » إذ لا يكون مجيبا إلا إذا كان[٩] من يدعوه ، و إن كان
عينُ الداعى عينَ المجيب (٨٣ — ب). فلا خلاف فى اختلاف الصور ، فهما صورتان
بلا شك . وتلك الصور كلها كالأعضاء لزيد : فمعلوم أن زيدا حقيقة واحدة شخصية،
وأن يده ليست صورة رجــله ولا رأسه ولا عينه ولا حاجبه . فهو الــكثير الواحد :

---

(١) ا ، ن : ولهما (٢) ب : ساقطة (٣ — ٣) ن : ساقطة
(٤) أى الأمر الذى ينقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه . أو ورد ، أى الوارد الإلهى . ب : أورد .
(٥) ب : أصل مقرر محقق (٦) ن : ساقطة (٧) ن : ساقطة (٨) ن : العقل
(٩) كان تامة : أى إلا إذا وجد من يدعوه

الكثير بالصور[١]، الواحد بالعين . وكالإنسان: واحد بالعين بلا شك. ولا نشك[٢] أن عمراً ما هو زيد ولا خالد ولا جعفر ، وأن أشخاص هذه العين الواحدة لا تتناهى
٩ وجوداً . فهو وإن كان واحداً بالعين ، فهو[٣] كثير بالصور والأشخاص . وقد علمت قطعاً إن كنت مؤمناً أن الحق عينه يتجلى يوم[٤] القيامة فى صورة فيعرَف ، ثم يتحول فى صورة فينكر ، ثم يتحوّل عنها فى صورة فيعرَف ، وهو هو المتجلِّى — ليس غيره — فى كل صورة . ومعلوم أن هذه الصورة ما هى تلك الصورة الأخرى : فكأنّ العين الواحدة قامت مقام المرآة ، فإذا نظر الناظر فيها إلى صورة معتقده فى الله عرَفه فأقرّ به. وإذا[٥] اتفق أن يرى فيها معتقد غيره أنكره ، كما يرى فى المرآة صورته وصورة غيره . فالمرآة عين واحدة[٦] والصور كثيرة فى عين الرائى ، وليس فى المرآة صورة منها جملة واحدة ، مع كون المرآة لها أثر فى الصور بوجه وما لها أثر بوجه : فالأثر الذى لها كونها تردّ الصورة متغيرة الشكل من الصغر والكبر والطول والعرض ؛ فلها أثر فى المقادير ، وذلك راجع إليها . وإنما كانت (٨٤ — ا) هذه التغيرات[٧] منها لاختلاف مقادير المرائى : فانظر فى المثال مرآة واحدة من هذه المرايا؛ لا تنظر الجماعة، وهو نظرك من حيث كونه ذاتاً : فهو غنى عن العالمين ؛ ومن حيث الأسماء الإلهية فذلك الوقت يكون كالمرايا : فأى اسم إلهى نظرت فيه نفسك أو من نظر، فإنما يظهر
١٠ فى الناظر حقيقة ذلك الاسم : فهكذا هو الأمر إن فهمت . فلا تجزع ولا تخف فإنّ الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية ؛ وليست الحية سوى نفسك . والحية حية لنفسها بالصورة والحقيقة . والشىء لا يقتل[٨] عن نفسه . وإن أفسدت الصورة فى الحس

---

(١) ا : الصور من غير الباء (٢) ن : ولا شك (٣) الضمير عائد على الإنسان
(٤) ا : فى يوم (٥) ب : فإذا (٦) ب : واحد (٧) ب : التعبيرات
(٨) ب : يعقل .

فإن الحد يضبطها والخيال لا يزيلها . وإذا كان الأمر على هذا فهذا هو الأمان على الذوات والعزةُ والمنعةُ ؛ فإنك لا تقدر على فساد الحدود . وأى عزة أعظم من هـذه العزة ؟ فتتخيل بالوهم أنك قتلت ، وبالعقل والوهم لم تزل الصورة موجودة فى الحد .

١١ والدليل على ذلك « وما رميت إذ رميت ولكنّ الله رمى » : والعين ما أدركت إلا الصورة المحمدية التى ثبت لها الرمى فى الحس ، وهى التى نفى الله الرمى عنها أولا ثم أثبته لها وسطا ، ثم عاد بالاستدراك أن الله هو الرامى فى صورة محمدية . ولا بد[1] من الإيمان بهذا . فانظر إلى هذا المؤثر حتى أنزل الحق فى صورة محمدية[1] . وأخبر الحق نفسُهُ عباده بذلك ، فما قال أحد منا عنه ذلك (٨٤ — ب) بل هو قال عن نفسه.

١٢ وَخَبَرُهُ صدق والإيمان به واجب سواء أدركت عـلم ما قال أو لم تدركه : فإما عالم وإما مسلم مؤمن .

١٣ ومما يدلك على ضعف النظر العقلى من حيث فـكره ، كون العقل يحكم على العلة أنها لا تـكون معلولة لمن هى علة له : هذا حكم العقل لا خفاء به ، وما فى علم التجلى إلا هذا ، وهو أن العلة تـكون معلولة لمن هى علة له . والذى حكم به العقل صحيح مع التحرير فى النظر ؛ وغايته فى ذلك أن يقول إذا رأى الأمر على خلاف ما أعطاه الدليل النظرى، إن العين بعد أن ثبت أنها واحدة فى هذا الـكثير ، فمن حيث هى علة[2] فى صورة من هـذه الصور لمعلول مّا، فلا تـكون معلولة لمعلولها فى حال كونها علة ، بل ينتقل الحـكم بانتقالها فى الصور ، فتـكون معلولة لمعلولهـا ، فيصير معلولها علة لها[3] . هذا غايته إذا كان قد رأى الأمر على ما هو عليه ، ولم يقف[4] مع نظره الفـكرى . وإذا كان الأمر فى العلية بهذه المثابة ، فما ظنك باتساع النظر العقلى فى غير هـذا المضيق ؟ فلا أعقل من الرسل صلوات الله عليهم وقد جاءوا بمـا

(١ — ١) ساقط فى ن   (٢) ب : علية   (٣) ب : له   (٤) ن : يقدح

جاءوا به فى الخبر عن الجناب الإلهى ، فأثبتوا ما أثبته العقل وزادوا[١] ما لا يستقل العقل بإدراكه، وما يُحيله[٢] العقل رأسا ويُقِرّ به (٨٥ — ا) فى التجلى[٣] . فإذا خلا بعد التجلى بنفسه حَارَ فيما رآه : فإن كان عبد رب رد العقل إليـه ، و إن كان عبد نظر رد الحق إلى حكمه[٤] . وهذا لا يكون إلا ما دام فى هذه النشأة الدنيوية[٥] محجوبا عن نشأته الأخرويه فى الدنيا . فإن العارفين يظهرون هنا[٦] كأنهم فى الصورة الدنيا لما يجرى عليهم من أحكامها ، والله تعـالى قد حوّلهم فى بواطنهم فى النشأة الأخروية ، لابد من ذلك . فهم بالصورة مجهولون إلا لمن كشف الله عن بصيرته

١٤ فأدرك . فمـا من عارف بالله من حيث التجلى الإلهى إلا وهو على النشأة الآخرة : قد حشر فى دنياه ونشر فى قبره ؛ فهو يرى ما لا ترون، و يشهد ما لا تشهدون، عناية

١٥ من الله ببعض عباده فى ذلك . فمن أراد العثور على هذه الحكمة الإلياسية الإدريسية الذى أنشأه الله نشأتين ، فكان نبيا قبـل نوح ثم رفع ونزل رسولا بعد ذلك ، فجمع الله له بين المنزلتين فلينزل عن حكم عقـله إلى شهوته ، ويكون حيوانا مطلقا حتى يَكْشِفَ ما تكشفه كل دابة ما عدا الثقلين ؛ فحينئذ يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته. وعلامته علامتان الواحدة هـذا الكشف ، فيرى من يعذب فى قبره ومن ينعم ، ويرى الميت حيا والصامت متكلما والقاعد ماشيا . والعلامة الثانية الخرس بحيث إنه لو أراد أن ينطق بما رآه لم يقدر (٨٥ — ب) فحينئذ يتحقق بحيوانيته . وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير أنه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقق بحيوانيته . ولما أقامنى الله فى هذا المقام تحققت بحيوانيتى تحققا كليا ، فكنت أرى وأريد النطق

---

(١) ب : فيما (٢) ا ؟ له : تخيله (٣) ب : التجلى الإلهى

(٤) الهاء فى إليه عائدة على الرب ، وفى حكمه عائدة على العقل (٥) ب : الدنيا

(٦) ب : حسيا

بما أشاهده فلا أستطيع ؛ فكنت لا أفرق بينى و بين الخرس الذين لا يتكلمون . فإذا تحقق بما ذكرناه انتقل إلى أن يكون عقلا مجردا فى غير مادة طبيعية ، فيشهد[١] أمورا هى أصول لما يظهر فى صور الطبيعة[٢] فيعلم من أين ظهر هذا الحكم فى صور الطبيعة[٣] علما ذوقيا . فإن كوشف على أن الطبيعة عين نَفَسِ الرحمن فقد أوتى خيرا كثيرا ، و إن اقتُصِرَ معه على ما ذكرناه فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله : فيلحق[٤] بالعارفين و يعرف عند[٥] ذلك ذوقا « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم » : وما قتلهم إلا الحديد والضارب ، والذى خلف هذه الصور . فبالمجموع وقع القتل والرمى ، فيشاهد الأمور بأصولها وصورها ، فيكون تاما . فإن شهد النَّفَسَ كان مع التمام كاملا : فلا يرى إلا اللهَ عينَ ما يرى. فيرى الرائى عين المرئى . وهذا القدر كاف ، والله الموفق الهادى .

١ ## ٢٣ — فص حكمة إحسانية فى كلمة لقمانية

٢ إذا شاء الإله يريد رزقاً   له فالكون أجمعه غذاء

و إن شاء الإله يريد رزقاً   لنا فهو الغذاء كما يشاء

مشيئته إرادته فقولوا   بها قد شاءها فهى المشاء

(٨٦–ا) يريد زيادة ويريد نقصاً   وليس مشاءه إلا المشاء

فهذا الفرق بينهما فحقق   ومن وجه فعينهما سواء

(١) ا ، ه : فشهد   (٢) ب : الصور الطبيعية   (٣) ب : «فيعلم من أين يظهر فى الصورة الطبيعية علماً الخ»   (٤) ا : فليلحق   (٥) ا : بعد

قال تعالى « ولقد آتينا لقمان الحكمة : ومن يؤت[١] الحكمة فقد أوتى خيراً
٣ كثيراً » . فلقمان بالنص ذو[٢] الخير الكثير بشهادة الله تعالى له بذلك . والحكمة
قد تكون متلفظا بها ومسكوتا عنها مثل قول[٣] لقمان لابنه « يابنى إنهـا إن تلك
مثقال حبة من خردل فتكن فى صخرة أو فى السموات أو فى الأرض يأت بها الله ».
فهذه حكمة منطوق بها ، وهى أن جعل الله هو الآتى بها ، وقرر ذلك الله فى كتابه ،
ولم يردّ هـذا القول على قائله . وأما الحكمة المسكوت عنها وعُلِمَتْ بقرينة الحال ،
فكونه سكت عن المؤتَى إليه بتلك الحبـة ، فما ذكره ، وما قال لابنه يأت بها الله
إليك ولا إلى غيرك . فأرسل الإتيان عاما وجعل المؤتَى به فى السموات إن كان
أو فى الأرض تنبيها لينظر الناظر[٤] فى قوله « وهو الله فى السموات وفى الأرض » .
٤ فنبه لقمان بما تكلم و بما سكت عنه أن الحق عين كل معلوم، لأن المعلوم أعم من الشىء
٥ فهو أنكر النكرات . ثم تمم الحكمة واستوفاها لتكون النشأة كاملة فيها فقال
« إن الله لطيف[٥] » فمن لطفه ولطافتـه أنه فى الشىء المسمى كذا المحدود بكذا
عين ذلك الشىء، حتى لايقال فيه إلا ما يدل عليه اسمه بالتواطؤ والاصطلاح. فيقال
هذا سماء وأرض وصخرة وشجر[٦] وحيوان وملك ورزق وطعام. والعين واحدة من
كل شىء وفيه . كما تقول الأشاعرة إن العالم كله متماثل بالجوهر : فهو جوهر واحد ،
فهو عين قولنا العين واحدة (٨٦ — ب). ثم قالت و يختلف بالأعراض ، وهو قولنا
و يختلف و يتكثر بالصور والنسب حتى يتميز فيقال هذا ليس هذا من حيث صورته
أو عرضه أو مزاجه كيف شئت فقل . وهـذا عين هذا من حيث جوهره ، ولهذا

---

(١) ا ، ن : أوتى ــ ب : اسقط الجزء المتوسط من الآية (٢) ب : هو ذو
(٣) من قوله : « ذو الخير » إلى قوله « قول » ساقط فى ن (٤) ب : المناظر
(٥) ن : لطيف خبير . ب : الله لطيف من غير إن (٦) ا : وشجرة

يؤخذ[١] عين الجوهر فى حد كل صورة ومزاج : فنقول نحن[٢] إنه ليس سوى الحق ؛ ويظن المتكلم[٣] أن مسمى الجوهر وإن كان حقا ، ما هو عين الحق الذى يطلقه أهل الكشف والتجلى . فهذا[٤] حكمة كونه لطيفا . ثم نعت فقال « خبيرا » أى عالما عن اختبار وهو قوله « ولنبلونكم حتى نعلم » وهذا هو علم الأذواق . فجعل الحق نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيدا علما . ولا نقدر على إنكار ما نص الحق عليه فى حق نفسه : ففرّق تعالى ما بين علم الذوق والعلم المطلق ؛ فعلم الذوق مقيد[٥] بالقوى . وقد قال عن نفسه إنه عين قوى عبده فى قوله « كنت سمعه »، وهو قوة من قوى العبد، « و بصره » وهو قوة من قوى العبد ، « ولسانه» وهو عضو من أعضاء العبد ، « ورجله ويده ». فما اقتصر فى التعريف[٦] على القوى فحسب حتى ذكر الأعضاء : وليس العبد بغير لهذه[٧] الأعضاء والقوى . فعين مسمى العبد هو الحق، لا عين العبد هو السيد ، فإن النسب متميزة لذاتها ؛ وليس المنسوب إليه متميزا ، فإنه ليس[٨] ثَمَّ سوى عينه فى جميع النسب . فهو[٩] عين واحدة (٨٧ — ا) ذات نسب وإضافات وصفات . فمن تمام حكمة لقمان فى تعليمه ابنه ما جاء به فى هذه الآية من هذين الاسمين الإلهيين « لطيفاً خبيراً »، سَمّى بهما الله تعالى . فلو[١٠] جَعَلَ ذلك فى الكون — وهو الوجود — فقال « كان » لكان أَتَمَّ فى الحكمة وأبلغ . فحكى الله قول لقمان على المعنى كما قال : لم يزد عليه شيئا — وإن

---

(١) ا . يوجد (٢) يعنى الصوفيين (٣) المقصود به المتكلم الأشعرى
(٤) ن : فهذه (٥) ب : مقيدة (٦) ب : بالتعريف (٧) ن : هذه
(٨) ن : ساقطة (٩) ا : فهى (١٠) ا : ولو

كان قوله إن الله لطيف خبير من قول الله — لما[١] علم الله من لقمان أنه[٢] لو نطق متمما لتمم بهذا . وأما قوله « إن تك مثقال حبة من خردل » لمن هى له غذاء ، وليس إلاّ الذرّة المذكورة فى قوله « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » . فهى أصغر متغذٍ والحبة من الخردل أصغر غذاء . ولو كان ثم أصغر لجاء به كما جاء بقوله تعالى « إن الله يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها[٣] » . ثم لما علم أنه ثَمّ ما هو أصغر من البعوضة قال « فما فوقها » يعنى فى الصغر . وهذا قول الله — والتى فى « الزلزلة » قول الله أيضاً . فاعلم ذلك فنحن نعلم أن الله تعالى ما اقتصر على وزن الذرة وثَمّ ما هو أصغر منها ، فإنه جاء بذلك على المبالغة والله أعلم. وأما تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمة : ولهذا أوصاه[٤] بما فيه سعادته إذا عمل بذلك .

٦ وأما حكمة وصيته فى نهيه إياه ألاّ « تشرك بالله فإن الشرك لظلم عظيم[٥] » ؛ والمظلوم المقام حيث نعته بالانقسام (٨٧ — ب) وهو عين واحدة، فإنه لا يشرك معه إلا عينه وهذا غاية الجهل . وسبب ذلك أن الشخص الذى لا معرفة له بالأمر على ماهو عليه ، ولا بحقيقة الشىء إذا اختلفت[٦] عليه الصور فى العين الواحدة، وهو لا يعرف أن ذلك الاختلاف[٧] فى عين واحدة ، جعل الصورة مشاركة للأخرى فى ذلك المقام فجعل لكل صورة جزءاً من ذلك المقام . ومعلوم فى الشريك أن الأمر الذى يخصه مما وقعت فيه المشاركة[٨] ليس عَين[٩] الآخر الذى شاركه، اذهو للآخر[١٠] .

---

(١) « فلما » فى جميع المخطوطات على تقدير حذف خبر فلما — أى فلما علم الخ ، حكى الله قول لقمان على ما هو عليه . ولكن جامى والنابلسى يقرآن لما : وأنا أفضلهما

(٢) ا ، ن ، ه : ساقطة (٣) « فما فوقها » ساقط فى ب (٤) ا : أوصى

(٥) ا ، ن ، ه : ظلم . ولكن الآية « لظلم » (٦) ب : اختلف

(٧) ب : اختلاف (٨) ا : الشركة (٩) « عين » فى جميع المخطوطات الثلاثة وفى شروح القاشانى وبالى والقيصرى ، ولكن النابلسى وجامى يقرآن « غير » (١٠) ا : أو هو للآخر . ه : أو هو الآخر

فإذن ما ثم شريك على الحقيقة، فإن كل واحد على حظِّه مما قيل فيه إن بينهما مشاركة فيه . وسبب ذلك الشركةُ المشاعة ، وإن كانت مشاعة فإن التصريف من أحدهما يزيل الإشاعة . « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن » هذا روح المسألة .

٢٤ — فص حكمة إمامية فى كلمة هارونية ١

اعلم أن وجود هارون عليه السلام كان من حضرة الرحموت بقوله تعالى « ووهبنا له من رحمتنا » يعنى لموسى « أخاه هارون نبياً » . فكانت نبوته من حضرة الرحموت فإنه أكبر من موسى سِنًّا ، وكان موسى أكبر منه نبوَّة . ولما كانت نبوَّة هارون من حضرة الرحمة ، لذلك قال لأخيه موسى عليهما السلام « يابن أمَّ » فناداه بأمه لا بأبيه إذ كانت الرحمة للأم دون الأب أوفر فى الحكم . ولولا تلك الرحمة ما صبرت على مباشرة التربية . ثم قال « لا تأخذ بلحيتى (٨٨ — ا) ولا برأسى ولا تشمت بى الأعداء » . فهذا كله نَفَسٌ من أنفاس الرحمة . وسبب ذلك عدم التثبت فى النظر فيما كان فى يديه من الألواح التى ألقاها من يديه . فلو نظر فيها نظر تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة . فالهدى بيان ما وقع من الأمر الذى أغضبه مما هو هارون برىء منه . والرحمة بأخيه، فكان لا يأخذ بلحيته بمرأى من قومه مع كبره وأنه أسن منه . فكان[1] ذلك من هارون شفقة على موسى لأن نبوة هارون من رحمة الله ، فلا يصدر منه إلا مثل هذا . ثم قال هارون لموسى عليهما السلام « إنى خشيت أن تقول فرقت بين بنى إسرائيل » فتجعلنى سببا فى تفريقهم

---

(١) ب : وكان .

فإن عبادة العجل فرقت بينهم ، فكان منهم من عبده اتباعا للسامرى وتقليداً له ، ومنهم من توقف عن عبادته حتى يرجع موسى إليهم فيسألونه فى ذلك . فخشى هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم[1] إليه ، فكان[2] موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل ، لعلمه بأن الله قد قضى ألّا يُعْبَد[3] إلا إياه : وما حكم الله بشىء إلا وقع . فكان عتب موسى أخاه هارون لِمَا وقع الأمر فى إنكاره وعدم اتساعه . فإن العارف من يرى الحق فى كل شىء ، بل يراه عين كل شىء . فكان
٢ موسى يربى هارون تربية علم وإن كان أصغر منه فى السن . ولذا لما قال له هارون ما قال، رجع إلى السامرى فقال له « فما خطبك (٨٨ — ب) يا سامرى » يعنى فيما صنعت من عدولك إلى صورة العجل على الاختصاص ، وصنعك هذا الشبح من حلى القوم حتى أخذت بقلوبهم من أجل أموالهم . فإن عيسى يقول لبنى إسرائيل « يابنى إسرائيل قلب كل إنسان حيث ماله، فاجعلوا أموالكم فى السماء تكن قلوبكم فى السماء » . وما سمى المال مالاً[4] إلا لكونه بالذات تميل القلوب إليه بالعبادة . فهو[5] المقصود الأعظم المعظم فى القلوب لما فيها من الافتقار إليه . وليس للصور[6] بقاء ، فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه . فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة فى اليمّ نسفا، وقال له « انظر[7] إلى إلٰهك » فسماه إلٰها بطريق التنبيه للتعليم ، لما علم أنه بعض المجالى الإلٰهية : « لأحرقنّه » فإن حيوانية الإنسان لها التصرف فى حيوانية الحيوان لكون الله سخرها للإنسان ،

---

(١) ساقطة فى ب (٢) ب : وكان (٣) ب : تعبدوا . ن : نعبد
(٤) ب : مال (٥) ا : وهو (٦) ب : الصور (٧) ن : « وقال انظر » .
ب : « وقال له موسى انظر » .

ولا سيما وأصله ليس من حيوان ، فكان أعظم فى التسخير لأن غير الحيوان ماله إرادة ، بل هو[١] بحكم من يتصرف فيه من غير إبائه . وأما الحيوان فهو ذو إرادة وغرض فقد يقع منه[٢] الإباءة فى بعض التصريف : فإن كان فيه قوة إظهار ذلك ظهر منه الجموح لما يريده منه الإنسان . وإن لم يكن له هذه القوة أو يصادف[٣] غرضَ الحيوان انقاد مذللا لما يريده منه ، كما ينقاد[٤] مثلُه لأمر فيما رفعه الله به — من أجل المال الذى يرجوه منه — المعبَّر عنه فى بعض (٨٩ — ا) الأحوال بالأُجْرة فى قوله « ورفعنا بعضكم[٥] فوق بعض درجات ليتخذ بعضكم[٥] بعضا سخريا » .

فما[٦] يسخر له من هو مثله إلا من حيوانيته لا من إنسانيته : فإن المثلين ضدان ، ٣

فيسخره الأرفع فى المنزلة بالمال أو بالجاه بإنسانيته ويتسخر[٧] له ذلك الآخر — إما خوفا أو طمعا — من حيوانيته لا من إنسانيته : فما تسخر[٨] له مَنْ هو مثله . ألا ترى ما بين البهائم من التحريش[٩] لأنها أمثال ؟ فالمثلان ضدان ، ولذلك قال ورفع بعضكم فوق بعض درجات : فما[١٠] هو معه فى درجته . فوقع[١١] التسخير من أجل الدرجات.

والتسخير على قسمين: تسخيرٌ مراد[١٢] للمسخِّر ، اسم فاعل قاهر فى تسخيره لهذا الشخص المسخَّر كتسخير السيد لعبده وإن كان مثله فى الإنسانية ، وكتسخير السلطان لرعاياه ، وإن كانوا أمثالا[١٣] له فيسخرهم بالدرجة . والقسم الآخر تسخير[١٤] بالحال كتسخير الرعايا للملك[١٥] القائم بأمرهم فى الذب عنهم وحمايتهم وقتال من

---

(١) ب : هم (٢) ب : ساقطة (٣) أى يصادف الإنسان

(٤) أى كما ينقاد الإنسان مثل الحيوان لأمر ما من أجل ما رفع الله به إنساناً على إنسان ، ويكون الانقياد من أجل المال المعبر عنه بالأجرة (٥ — ٥) ا : بعضهم (٦) ب : مما

(٧) ا : ويسخر (٨) ا ؟ له : يسخر (٩) ب : التجريس (١٠) فما هو أى المسخر ليس مع المسخر فى درجته (١١) ا : فوق (١٢) له : مداره ، وهو تحريف

(١٣) « أمثالا له » ساقطة فى ب (١٤) ا : يسخر (١٥) ا ؟ ب : الملك

عاداهم وحفظه أموالهم وأنفسهم عليهم . وهذا كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون
في ذلك مليكهم ، ويسمى على الحقيقة تسخير المرتبة . فالمرتبة[(١)] حكمت عليه بذلك .
فمن الملوك من سعى[(٢)] لنفسه ، ومنهم من عرف الأمر فعلم أنه بالمرتبة في تسخير رعاياه ،
فعلم قدرهم وحقهم ، فآجره الله على ذلك أجر العلماء بالأمر على ما هو عليه (٨٩ — ب)
وأجر مثل هذا يكون على الله في كون الله في شئون عباده . فالعالم كله مسخرٌ[(٣)] ٤
بالحال من لا يمكن أن يطلق عليه أنه مسخَّر . قال تعالى « كلَّ يوم هو في شأن » .
فكان عدم قوة إرداع هارون بالفعل أن ينفذ في أصحاب العجل بالتسليط على
العجل كما سُلِّط موسى عليه ، حكمةً من الله تعالى ظاهرة في الوجود ليُعْبَد[(٤)] في كل
صورة . وإن[(٥)] ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت إلا بعد[(٦)] ما تلبست عند
عابدها بالألوهية . ولهذا ما بقي نوع من الأنواع إلا وعبد إما عبادة تأله وإما عبادة ٥
تسخير . فلابد من ذلك لمن عقل[(٧)] . وما عبد شيء من العالم إلا بعد التلبس[(٨)]
بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة في قلبه : ولذلك تسمى[(٩)] الحق لنا برفيع الدرجات ،
ولم يقل رفيع الدرجة . فكثَّر الدرجات في عين واحدة . فإنه قضى ألَّا يعبد[(١٠)]
إلا إياه في درجات كثيرة مختلفة أعطت كل درجة مجلى إلهيا عُبِدَ فيها . وأعظم مجلى
عُبِدَ فيه وأعلاه « الهوى » كما قال « أفرأيت من اتخذ إلهه هواه » وهو أعظم معبود ،
فإنه لا يعبد شيء إلا به ، ولا يعبد هو[(١١)] إلا بذاته ، وفيه أقول :

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عُبِدَ الهوى

---

(١) ب : ساقطة . ا : والمرتبة (٢) ب : يسعى (٣) ن : يسخر
(٤) ب : ابعد (٥) ن : فإن (٦) ن : بعدم (٧) ا : غفل
(٨) ب : تابس (٩) ب : يسمى (١٠) ب : تعبدوا
(١١) ن : ساقطة

ألا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله؟ كيف تمم في حق[١] من عبد هواه واتخذه إلها فقال «وأضله الله على علم» والضلالة[٢] الحيرة: وذلك أنه لما* رأى هذا العابدَ (٩٠ — ا) ما عَبَدَ إلا هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به من عبادة من عبده من الأشخاص، حتى إن عبادته لله[٣] كانت عن هوى أيضا، لأنه لو لم يقع له في ذلك الجناب المقدس هوى — وهو الإرادة بمحبة[٤] — ما عبد الله ولا آثره على غيره. وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها إلها ما اتخذها إلا بالهوى. فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه. ثم رأى المعبودات تتنوع في العابدين، فكل عابدٍ أمراً ما يكفّر من يعبد سواه؛ والذي عنده أدنى تنبه[٥] يحار لاتحاد الهوى، بل لأحدية الهوى، فإنه عين واحدة في كل عابد. «فأضله الله» أي حيّره «على علم» بأن كل عابد ما عبد إلا هواه ولا استعبده إلا هواه سواء صادف الأمر المشروع أو لم يصادف. والعارف المكمَّل من رأى كل معبود مجلى[٦] للحق يعبد فيه، ولذلك سمَّوه كلهم إلها مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك. هذا اسم الشخصية فيه. والألوهية[٧] مرتبة تخيل[٨] العابد له أنها مرتبة معبوده، وهي[٩] على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص. ولهذا قال بعض من عرف مقالة جهالة «ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى» مع تسميتهم إياهم آلهة حتى قالوا «أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجاب». فما أنكروه بل تعجبوا (٩٠ — ب) من ذلك، فإنهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة ٦

---

(١) «في حق» ساقطة في ب (٢) ا: والضلال (٣) ا: حتى عبادته الله. ن: حتى عبادته لله (٤) ب: بمحبته (٥) ا، ب: تنبيه

(٦) ن: مجلا (٧) ا: والألوهة (٨) ب: يتخيل. ا: يخيل للعابد له

(٩) ن: وهو، والأصح وهي أي مرتبة معبوده

* جواب لما قوله «فأضله» الواردة في السطر الثامن.

الألوهة[١] لها . فجاء الرســول ودعاهم إلى إله واحد يعرَفُ ولا يُشْهَد ، بشهادتهم أنهم أثبتوه عندهم واعتقدوه فى قولهم « ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » لعلمهم بأن تلك الصور[٢] حجارة . ولذلك قامت الحجــة عليهم بقوله « قل سموهم » : فما يسمونهم إلا بما يعلمون أن تلك الأسمــاء لهم حقيقة . وأما العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظهرون بصورة الإنــكار لما عبد من الصور لأن مرتبتهم فى العلم تعطيهم أن يكونوا[٣] بحكم الوقت لحكم الرسول الذى آمنوا به عليهم الذى به سموا مؤمنين.

٧ فهم عبّاد الوقت مع علمهم بأنهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانها ، وإنما عبدوا الله فيها لحكم سلطان التجلى الذى عرفوه منهم[٤] ، وجَهِلَه المنــكِرُ الذى لا علم له بما تجلى ، ويستره[٥] العارف المــكمل من نبى ورسول ووارث عنهم . فأمرهم بالانتزاح عن تلك الصور لما انتزح عنها رسول الوقت اتباعا للرسول طمعا فى محبة الله إياهم بقوله « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله » . فدعا إلى إله يُصْمَد إليه ويُعْلَم من حيث الجـملة ، ولا يشهد « ولا تدركه الأبصار » ، بل « هو[٦] يدرك الأبصار » لِلُطفه وسريانه فى أعيان الأشـياء . فلا تدركه الأبصار كما أنها لا تدرك[٧] أرواحَهَا المدبرةَ أشباحَهَا وصورَها الظاهرة . « وهو اللطيف الخبير » (٩١ — ا) والخبرة ذوق، والذوق تجل ، والتجلى فى الصور . فلابد منها ولابد منه ؛ فلابد أن يعبده من رآه بهواه إن فهمت ، وعلى الله قصد السبيل .

---

(١) ب : الألوهية (٢) ب : الصورة (٣) ب : يكون (٤) أى من الأصنام
(٥) ب : أو ستره (٦) ب : ساقطة (٧) ا ، ب : تدركه

٢٥ — فص حكمة علوية فى كلمة موسوية .

١ حكمة قتل الأبناء[(١)] من أجــل موسى ليعود إليه بالإمداد حياة كل من قتِل من أجله لأنه قتل على أنه موسى . وما ثَمَّ جهلٌ[(٢)] ، فلابد أن تعود حياته على موسى ـ أعنى حياة[(٣)] المقتول من أجله ـ وهى حياة طاهرة على الفطرة لم تدنسها الأغراض[(٤)] النفسية ، بل هى على فطرة « بلى » . فــكان موسى مجموع حياة من قتل على أنه هو ؛ فــكل ما كان مهيئا لذلك المقتول مما كان استعدادُ روحه له ، كان فى موسى عليه السلام. وهــذا اختصاص إلٰهى بموسى لم يكن لأحد من قبله : فإن حِكَمَ موسى كثيرة وأنا إن شاء الله أسرد منها فى هذا الباب على قدر ما يقع به الأمر الإلٰهى فى خاطرى . فــكان هذا أول ما شوفهتُ به من هذا الباب ، فما ولد موسى إلا وهو مجموع أرواح كثيرة جمع قوى فعّالة لأن الصغير يفعل فى الــكبير . ألا ترى الطفل يفعل فى الــكبير بالخاصية فينزل الــكبير من رياسته إليــه فيلاعبه و يزقزق[(٥)] له و يظهَر له بعقله . فهو تحت تسخيره وهو[(٦)] لا يشعر ؛ ثم شغله بتربيته وحمايته وتفقد مصالحه وتأنيسه[(٧)] حتى لا يضيق (٩١ — ب) صدره . هــذا كله من فعل الصغير بالــكبير ، وذلك لقوة المقام ، فإن الصغير حديث عهد بربه لأنه حديث التــكوين والــكبير أبعد .

---

(١) ب : الأنبياء (٢) ا : بجهل . وما ثم جهل أى ما فى قتل الأبناء على هذا الوجه جهل ، بل هو مقصود لحــكمة إلهية . أو ما ثم جهل بمعنى أنه علم أن كل من قتل ُقتل على أنه موسى . أومعناه : وماجهل فرعون أن قتله الأبناء على أنهم موسى كان ظلماً وعمداً فوجب القصاص

(٣) ن : جناءه ، وهو تحريف (٤) ا : الأعراض ، بالعين (٥) ا ؟ ن : ويرقرق

(٦) ا : ساقطة (٧) ب : وتأنيه

فمن كان من الله أقرب سخّر[١] من كان من الله أبعد ، كخواص المَلِك للقرب منه يسخرون الأبعدين . كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبرز بنفسه[٢] للمطر إذا نزل ويكشف رأسه له حتى يصيب منه ويقول إنه حديث عهد بربه . فانظر إلى هذه المعرفة بالله من هذا النبي ما أجلّها وما أعلاها وأوضَحَها . فقد سخّر المطرُ أفضل البشر اقربه من ربه فكان مِثْلَ الرسول الذى ينزل بالوحى عليه ، فدعاه[٣] بالحال بذاته فبرز[٤] إليه ليصيب منه ما أتاه به من ربه . فلولا ما حصلت له منه الفائدة الإلهية عما أصاب منه، ما برز بنفسه إليه . فهذه رسالة ماء جعل الله منه كل شىء حى فافهم.

٢ وأما حكمة إلقائه فى التابوت ورميه فى اليمّ : فالتابوت ناسوته ، واليم ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم مما أعطته القوة النظرية الفكرية والقوى[٥] الحسية والخيالية التى لا يكون شىء منها ولا من أمثالها لهذه النفس الإنسانية إلا بوجود هذا الجسم العنصرى . فلما حصلت النفس فى هذا الجسم وأُمِرَت بالتصرف فيه وتدبيره، جعل الله لها هذه القوى آلات يُتوَصَّل[٦] بها إلى ما أراده الله منها فى تدبير (٩٢ — ا) هذا التابوت الذى فيه سكينة الرب . فرُمِى به فى اليم ليحصُلَ بهذه[٧] القوى على فنون العلم[٨] فأعلمه بذلك أنه وإن كان الروح المدبر له هو الملِك، فإنه لا يدبره إلا به. فأصحبه هذه القوى الكائنة فى هذا الناسوت الذى عبر

٣ عنه بالتابوت[٩] فى باب الإشارات والحِكَم . كذلك تدبير الحق العالَمَ ما دبَّره إلا به أو بصورته : فما دبَّره إلا به كتوقف الولد على إيجاد الولد ، والمسبَّبات على أسبابها،

٤ والمشروطات على شروطها، والمعلولات[١٠] على عللها، والمدلولات على أدلتها، والمحقَّقات

---

(١) ن : فسخر (٢) ب : نفسه (٣) ب ، ن : يدعوه . ودعاه أى المطر دعا الرسول بلسان الحال (٤) ب ، ن : فيبرز (٥) ب : والقوة (٦) ب : تتوصل (٧) ب : ساقطة (٨) ا : العلوم (٩) ب : فى التابوت (١٠) ن : المعلومات

على حقائقها . وكل ذلك من العالم وهو تدبير الحق فيه . فما دبره إلا به . وأما قولنا أو بصورته ـ أعنى صورة العالم ـ فأعنى به الأسماء الحسنى والصفات العلى التى تَسمّى الحق بها واتصف بها . فما وصل إلينا من اسم تَسَمَّى به إلا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه فى العالم . فما دبر العالم أيضاً إلا بصورة العالم . ولذلك قال فى خلق آدم الذى هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلٰهية التى هى الذات والصفات والأفعال « إن الله خلق آدم على صورته » . وليست صورته سوى الحضرة الإلٰهية . فأوجد فى هذا المختصر الشريف (٩٢ — ب) الذى هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلٰهية وحقائق[١] ما خرج عنه فى العالم الكبير المنفصل، وجعله روحاً للعالم فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة[١] . فكما أنه ليس شىء من[٢] العالم إلا وهو يسبح بحمده، ٥
كذلك ليس شىء من[٢] العالم إلا وهو مسخر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته. فقال تعالى « وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه » . فكل ما فى العالم تحت تسخير[٣] الإنسان ، عَلِمَ ذلك من علمه ـ وهو الإنسان الكامل ـ وجهل ذلك من جهله ، وهو الإنسان الحيوان . فكانت صورة إلقاء موسى فى التابوت ، وإلقاء التابوت فى اليم صورة هلاك ، وفى الباطن كانت نجاة له من القتل . فحيى كما تحيا النفوس بالعلم من موت الجهل ، كما قال تعالى « أو من كان ميتا » يعنى بالجهل « فأحييناه » يعنى[٤] بالعلم ، « وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس » وهو الهدى ، « كمن مثله فى الظلمات » وهى الضلال « ليس بخارج منها » أى لا يهتدى أبداً : فإن الأمر[٥] فى نفسه لا غاية له يوقف[٦] عندها . فالهدى هو أن يهتدى الإنسان ٦

(١ ـ ١) ﻫ : ساقط (٢) ب : « فى » فى الحالتين (٣) ب : تسخيرا
(٤) ب : ساقطة (٥) ب : العلم (٦) ﻫ : فيوقف

إلى الحيرة ، فيعلم[١] أن الأمر حيرة والحيرة قلق وحركة ، والحركة حياة . فلا سكون ، فلا موت ؛ ووجود ، فلا عدم . وكذلك فى الماء الذى به حياة الأرض (٩٣ — ا) وحركتها ، قوله تعالى « فاهتزت » وحملها ، قوله « وربت » ، وولادتها قوله[٢] «وأنبتت من كل زوج بهيج». أى أنها ما ولدت إلا من يشبهها أى طبيعيا مثلها . فكانت الزوجية التى هى الشفعية لها بما تولد منها وظهر عنها .

كذلك وجود الحق كانت الكثرة له وتعداد الأسماء أنه كذا وكذا بما ظهر عنه من ٧
العالم الذى يطلب بنشأته حقائق الأسماء الإلهية . فثبت[٣] به وبخالقه[٤] أحدية الكثرة ، وقد كان أحدى العين من حيث ذاته كالجوهر الهيولانى أحدى العين من حيث ذاته كثير بالصور[٥] الظاهرة فيه التى هو حامل لها بذاته . كذلك الحق بما ظهر منه من صور[٦] التجلى، فكان مجلى صور[٦] العالم مع الأحدية المعقولة . فانظر ما أحسن هذا التعليم الإلهى الذى خص الله بالاطلاع عليه من شاء من عباده . ولما وجده آل فرعون فى اليم عند الشجرة سماه فرعون موسى : والمو هو الماء بالقبطية والسّا هو الشجرة[٧]، فسماه بما وجده عنده ، فإن التابوت وقف عند الشجرة[٧] فى اليم . فأراد قتله فقالت[٨] امرأته — وكانت منطَقَةً بالنطق الإلهى — فيما قالت

---

(١) ا : ليعلم (٢) ب : ساقطة (٣) ا : فثبتت

(٤) ا : وتخالفت . يقرأ القاشانى (ص ٤٠٣) « فثنيت به » ويشرحها بمعنى الشفعية . ويقرأ « ويخالفه » أى ويخالف ما ظهر عنه من العالم أحدية الكثرة التى للحق لذاته . ويقرأ بالى (ص ٣٩٠ — ١) « وثنيت به ويخالفه أحدية الكثرة » . ويقرأ القيصرى (ص ٢٧٤) « فثبت بهوبخالقه » — أى فثبت بالعالم والحق الذى هو خالقه ، أى بهذا المجموع، أحدية الكثرة كما مر فى الفص الاسماعيلى أن مسمى الله أحدى بالذات ، كل بالأسماء والصفات . ويقول : وصحف بعض الشارحين قوله « بخالقه » وقرأ يخالفه من الخلاف وهو خطأ .

(٥) ا : بالصورة (٦) ا : صورة فى الحالتين (٧) ا : « الشجر » فى الحالتين

(٨) ب : فقالت له

لفرعون ، إذ كان الله تعالى (٩٣ — ب) خلقها للـكمال كما قال عليه السلام عنهـا حيث شهد[١] لهـا ولمريم بنت عمران بالـكمال الذى هو للذُكران[٢] ـ فقـالت لفرعون فى حق موسى إنه « قرة عين لى ولك » . فبه قرّت عينها بالـكمال[٣] الذى حصل لهـا كما قلنا ؛ وكان قرة عين لفرعون[٤] بالأيمان الذى أعطاه الله عند الغرق. فقبضه طاهراً مطهراً ليس فيه شىء من الخبث لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب ٨
شيئاً من الآثام . والإسلام يَجُبُّ[٥] ما قبله . وجعله آية على عنايته سبحانه بمن شاء[٦] حتى لا ييأس أحد من رحمة الله ، « فإنه[٧] لا ييأس من روح الله[٧] إلا القوم الـكافرون » . فلوكان فرعون ممن[٨] يئس ما بادر إلى الإيمان . فـكان موسى عليه السلام كما قالت امرأة فرعون فيـه « إنه قرة عين لى ولك عسى أن ينفعنا ». وكذلك وقع فإن الله نفعهما به عليه السـلام وإن كانا ما شعرا بأنه هو النبى الذى يكون على يديه هلاك ملك فرعون وهلاك آله . ولما عصمه الله من فرعون « أصبح فؤاد أم موسى فارغا » من الهم الذى كان قد أصابها . ثم إن الله حرم عليـه المراضع حتى أقبل على ثدى أمه فأرضعته ليكمل الله لها سرورها به . كذلك[٩] علم الشرائع ، ٩
كما قال تعالى « لـكل جعلنا منكم (٩٤ — ا) شرعة ومنهاجاً » أى طريقا. ومنهاجا أى من تلك الطريقـة جاء . فـكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذى منه جاء . فهو غذاؤه كما أن فرع الشجرة لا يتغذى إلا من أصله . فما[١٠] كان حراماً فى شرع يكون حلالا فى شرع آخر يعنى فى الصورة : أعنى قولى يكون حلالا ، وفى نفس

---

(١) ب : ساقطة (٢) ه : الذكران (٣) ا : فى الكمال (٤) ه : ساقطة
(٥) ب : يجب (٦) ه : يشاء (٧ ــ ٧) ه : ساقط . ويقرأ ا : رحمه الله بدلا من روح الله (٨) ه : ساقط (٩) ب : فـكذلك (١٠) ه : فـكان

الأمر ما هو عين مامضى ، لأن الأمر خلق جديد ولا تكرار . فلهذا نبهناك . فكنّى عن هـذا فى حق موسى بتحريم المراضع : فأمه على الحقيقة من أرضعته لا من ولدته ، فإن أم الولادة حملته على جهة الأمانة فتكوّن فيها وتغذى بدم طمثها من غير إرادة لها فى ذلك حتى لا يكون لها عليه امتنان ، فإنه ما تغذى إلا بما[1] لو لم يَتَغَذَّ به ولم[2] يَخْرُج عنها ذلك الدم لأهلكها وأمرضها . فللجنين المنة على أمه بكونه تغذى بذلك الدم فوقاها بنفســه من الضرر الذى كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا يتغذى به جنينها . والمرضعة ليست كذلك ، فإنهـا قصدت برضاعته حياته وإبقاءه. فجعل الله ذلك لموسى فى أم ولادته ، فلم يكن لامرأة عليه فضل إلا لأم ولادته لتقر[3] عينها أيضاً بتربيته وتشاهد انتشاءه[4] فى حجرها، «ولا تحزن» . ونجاه الله من غم التـابوت ، فخرق ظلمة الطبيعة (٩٤ — ب) بما أعطاه الله من العلم الإلهى وإن لم يخرج عنها ، وفتنه فتونا أى اختبره فى مواطن كثيرة ليتحقق فى نفسه صبره على ما ابتلاه الله[5] به . فأول ما ابتلاه الله به[6] قتله القبطى بما ألهمه الله ووفقه له فى سِرِّه[7] وإن لم يعلم بذلك ، ولـكن لم يجد فى نفسه اكتراثاً بقتله مع كونه ما توقف حتى يأتيه أمر ربه بذلك، لأن النبى معصوم الباطن من حيث لا يشعر حتى يُنَبَّأ أى يخبر بذلك . ولهذا أراه الخضر قتل الغلام فأنكر[8] عليه قتله ولم يتذكر قتله القبطى فقال له الخضر « ما فعلتُهُ عن أمرى » ينبهه[9] على مرتبته قبل أن ينبـأ أنه كان معصوم الحركة فى نفس الأمر وإن لم يشعر بذلك . وأراه أيضاً خرق السفينة التى ظاهرها هلاك وباطنها نجاة من يد الغاصب . جعل له ذلك

---

(١) ب : بما أنه
(٢) ا : ولو لم
(٣) ب : ليقر
(٤) ا : انتشاه
(٥) ن : ساقطة
(٦) ا : ساقطه
(٧) ن : أمره
(٨) ب : فأنكر موسى
(٩) ب : نبهه .

فى مقابلة التابوت له الذى كان فى اليمِّ مُطْبَقًا عليــه . فظاهره هلاك وباطنه نجاة .
وإنما فعلت به أمه ذلك خوفاً من يد الغاصب فرعون أن يذبحه صبراً[١] وهى تنظر ١١
إليه، مع الوحى الذى ألهمها الله به من حيث لا تشعر . فوجدت فى نفسها أنها ترضعه
فإذا خافت عليه ألقته فى اليم لأن فى المَثَل «عين لا ترى قلب لا يفجع»[٢]. فلم (٩٥ — ا)
تخفْ عليه خوف مشاهدة عين ، ولا حزنت عليه حزن رؤية بصر ، وغلب على ظنها
أن الله ربما ردَّه إليها لحسن[٣] ظنها به . فعاشت بهــذا الظن فى نفسها ، والرجاء
يقابل الخوف واليأس ، وقالت حين أُلْهِمَتْ لذلك[٤] لعل هذا هو الرسول الذى
يهلك فرعون والقبط على يديه . فعاشت وسُرَّتْ بهذا التوهم والظن بالنظر إليها ،
وهو علم فى نفس الأمر . ثم[٥] إنه لما وقع عليه الطلب خرج فارّاً ــ خوفاً فى الظاهر،
وكان فى المعنى حبًّا للنجاة . فإن الحركة أبداً إنما هى حبِّية ، ويُحْجب[٦] الناظر ١٢ .
فيها بأسباب أخر ، وليست تلك . وذلك لأن الأصل حركة العالم من العدم الذى
كان ساكنا فيه إلى الوجود ، ولذلك يقال إن الأمر حركة عن سكون : فـكانت[٧]
الحركة التى هى وجود العالم حركة حب . وقد نبَّه رسول الله صلى الله عليه وسلم على
ذلك بقوله « كنت كنزا[٨] لم أُعْرَف فأحببت أن أعرف[٩] » . فلولا هذه المحبة
ما ظهر العالم فى عينه . فحركته من العدم إلى الوجود حركة حب الموجِد لذلك :
ولأن العالم أيضــاً يحب شهود نفسه وجوداً كما شهدها ثبوتا ، فـكانت بكل وجه
حركته من العدم الثبوتى إلى الوجود حركة[١٠] حبٍّ من جانب الحق وجانبه : فإن

---

(١) ب : ضيراً . قرأها هكذا القاشانى وبالى والقيصرى . ونص جامى على أنها صبراً بالصاد والباء وأن ضيرا تحريف . وقتله صبرا قول مشهور (٢) ن : تيجع (٣) ن : بحسن
(٤) الجــار والمجرور متعلق بقالت : أى قالت من أجل ذلك لعل الخ (٥) ا : ساقطة
(٦) ب : وحجب (٧) ح : وكانت (٨) ب : كنزاً مخفيا
(٩) « أن أعرف » ساقط فى ب (١٠) ن : وحركه .

١٣ الكمال محبوب لذاته ، وعلمه تعالى بنفسه (٩٥ — ب) من حيث هو غنى عن العالمين ، هُوَ لَهُ[١] . وما بقى إلا تمام مرتبة العلم بالعلم[٢] الحادث الذى يكون من هذه الأعيان، أعيان العالم، إذا وجدت . فتظهر صورة الكمال بالعلم المحدَث والقديم فتكمل مرتبة العلم بالوجهين ، وكذلك تكمل مراتب الوجود : فإن الوجود منه أزلى وغير أزلى وهو[٣] الحادث . فالأزلى وجود الحق لنفسه ، وغير الأزلى وجود الحق بصورة[٤] العالم الثابت . فيسمى[٥] حدوثا لأنه ظهر بعضه لبعضه وظهر لنفسه بصور[٦] العالم . فكمل الوجود فكانت حركة العالم حبيّة للكمال فافهم . ألا تراه كيف نفّس عن الأسماء الإلهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها فى عين[٧] مسمى العالم ، فكانت الراحة محبوبة له[٨] ، ولم يوصل إليها إلا بالوجود[٩] الصورى الأعلى والأسفل . فثبت أن الحركة كانت للحب ؛ فما ثَمّ حركة فى الكون إلا وهى حبيّة . فمن العلماء من يعلم ذلك ومنهم من يحجبه السبب الأقرب لحكمه[١٠] فى الحال واستيلائه

١٤ على النفس . فكان الخوف لموسى مشهودا له بما وقع من قتله القبطى، وتضمّن الخوفُ حبَّ النجاة من القتل . ففر لمّا خاف ؛ وفى المعنى ففر لمّا أحبَّ النجاة من فرعون وعمله به . فذكر السبب الأقرب المشهود له فى الوقت الذى هو كصورة الجسم للبشر. (٩٦ — ا) وحب النجاة مُضَمن[١١] فيه تضمين الجسد للروح المدبر له . والأنبياء لهم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم الخطاب ، واعتمادهم على فهم العالِم السامع . فلا يَعتَبِر الرسل إلا العامة لعلمهم بمرتبة[١٢] أهل الفهم ، كما نبه عليه السلام على

---

(١) ب : هو له بذاته (٢) ا ، ب نه : وما بقى إلا تمام معرفة العلم به . فالعلم الخ
(٣) ب : فهو (٤) ب : بصور (٥) ا : فسمى — نه : يسمى (٦) نه : بصورة
(٧) ا : عن (٨) ا : ساقطة (٩) ا : الوجود له (١٠) ا : بحكمة
(١١) ا : تضمن (١٢) نه : مرتبه .

هذه المرتبة[١] فى العطايا فقال « إنى لأعطى الرجل وغيرُهُ أحب إلى منه مخافة أن يكبه الله فى النار ». فاعتبر الضعيف العقل والنظر الذى غلب عليه الطمع والطبع . فكذا ما جاءوا به من العلوم جاءوا به وعليه خِلعَة أدنى الفهوم ليقف من لا غوص[٢] له عند الخلعة، فيقول ماأحسن هذه الخلعة ! ويراها غاية الدرجة . ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحِكَم ـ بما استوجب هذا ـ « هذه الخلعة من الملك » : فينظر فى قدر الخلعة وصنفها من الثياب، فيعلم منها قدر من خلعت عليه، فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا . ولما علمت الأنبياء والرسل والورثة أن فى العالم وأممهم[٣] من هو بهذه المثابة ، عمدوا[٤] فى العبارة إلى اللسان الظاهر الذى يقع فيه اشتراك[٥] الخاص والعام ، فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه وزيادة مما صح له به اسم أنه[٦] خاص ، فيتميز به عن العامى . فاكتفى[٧] المبلغون[٨] العلوم بهذا . فهذا (٩٦ — ب) حكمة قوله عليه السلام « ففررت منكم لما خفتكم » ، ولم يقل ففررت منكم حبا فى السلامة والعافية . فجاء إلى مدين فوجد الجاريتين « فسقى لهما » من غير أجر ، « ثم تولى إلى الظل » الإلهى فقال « رب إنى لما أنزلت إلى من خير فقير » فجعل عين عمله[٩] السقى عين الخير الذى أنزله الله إليه ، ووصف نفسه بالفقر إلى الله فى الخير الذى عنده . فأراه الخضر إقامة الجدار من غير أجر فعتبه[١٠] على ذلك ، فذكره سقايته من غير أجر، إلى غير ذلك مما لم[١١] يذكر حتى تمنى صلى الله عليه وسلم أن يسكت موسى عليه السلام ولا يعترض حتى يقص[١٢] الله عليه من أمرهما فيعلم بذلك

---

(١) ا : الرتبه (٢) ا : غرض . ن : عرض (٣) ب : وفى أمتهم . ن : وأمتهم
(٤) ب : عهدوا (٥) ن : الاشتراك (٦) ن : ساقطة (٧) ن : وا كتفى
(٨) ا : المتلقون (٩) ا : علمه (١٠) ن : فعيبه (١١) ن : ساقطة
(١٢) ب : يقضى

ما وفق إليه موسى من غير[1] علم منه . إذ لو كان على[2] علم ما أنكر مثل ذلك على الخضر الذى قد شهد الله له عند موسى وزكاه وعدّله[3] . ومع هذا غفل موسى عن تزكية الله[4] وعما شرطه[5] عليه فى اتباعه، رحمة بنا إذا نسينا أمر الله . ولو كان موسى عالما بذلك لما قال له الخضر « ما لم تحط به خُبْراً » أى إنى على علم لم يحصل لك عن ذوق كما أنت على علم لا أعلمه أنا . فأنصف . وأما حكمة فراقه فلأن الرسول يقول الله فيه « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » . فوقف العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول (٩٧ — ا) عند هذا القول . وقد علم الخضر أن موسى رسول الله فأخذ يرقب ما يكون منه ليوفى الأدب حقه مع الرسول[6] : فقال له « إن سألتك عن شىء بعدها فلا تصاحبنى » فنهاه عن صحبته . فلما وقعت منه الثالثة قال « هذا فراق بينى و بينك » . ولم يقل له موسى لا تفعل ولا طلب صحبته لعلمه بقدر الرتبة التى هو فيها التى نطقته بالنهى عن أن يصحبه . فسكت موسى ووقع الفراق . فانظر إلى كمال هذين الرجلين فى العلم وتوفية الأدب الإلهى حقه وإنصاف الخضر فيما اعترف به عند موسى عليه السلام حيث قال له « أنا على علم علمنيه الله لا تعلمه أنت ، وأنت على علم علمكه الله لا أعلمه أنا » . فكان هذا الإعلام فى الخضر لموسى دواء لما جرحه به فى قوله « وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا » مع علمه بعلو رتبته بالرسالة ، وليست تلك الرتبة للخضر . وظهر ذلك فى الأمة المحمدية فى حديث إبار النخل ، فقال عليه السلام لأصحابه « أنتم أعلم بمصالح دنياكم » . ولا شك أن العلم بالشىء خير من الجهل به : ولهذا[7] مدح الله نفسه بأنه بكل

---

(١) ب : ساقطة (٢) ب : عن (٣) عدله أى زكاه (٤) ب : الله له
(٥) ا : شرط (٦) ب : الرسل (٧) ا : وبهذا .

شيء عليم[١] . فقد اعترف صلى الله عليه وسلم لأصحابه بأنهم أعلم بمصالح الدنيا[٢]
منه لكونه لا خبرة[٣] له بذلك (٩٧ — ب) فإنه علم ذوق وتجربة ولم يتفرغ
عليه السلام لعلم ذلك ، بل كان[٤] شغله بالأهم فالأهم . فقد نبهتك على أدب عظيم
تنتفع به إن استعملت نفسك فيه . وقوله « فوهب لي ربي حكما » يريد الخلافة ؛ ١٦
«وجعلني من المرسلين» يريد الرسالة : فما كل رسول خليفة. فالخليفة صاحب السيف
والعزل والولاية . والرسول ليس كذلك : إنما عليه بلاغ[٥] ما أرسل به : فإن قاتل
عليه وحماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول . فكما أنه ما كل نبي رسول ، كذلك
ما كل رسول خليفة ــ أي ما أُعطِيَ الملك ولا التحكم فيه . وأما حكمة سؤال فرعون ١٧
عن الماهية الإلهية فلم يَكن[٦] عن جهل ، و إنما كان عن اختبار حتى يرى جوابه
مع دعواه الرسالة عن ربه ــ وقد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم ــ فيستدل
بجوابه على صدق دعواه . وسأل سؤال إيهام[٧] من أجل الحاضرين حتى يعرّفهم
من حيث لا يشعرون بما شعر هو في نفسه في سؤاله : فإذا أجابه جواب العلماء بالأمر
أظهر فرعون ــ إبقاء لمنصبه ــ أن موسى ما أجابه على سؤاله ، فيتبين عند الحاضرين
ــ لقصور فهمهم ــ أن فرعون أعلم من موسى . ولهذا لما قال له في الجواب ما ينبغي
ــ وهو (٩٨ — ا) في الظاهر غير جواب ما سئل عنه ، وقد علم فرعون أنه لا يجيبه
إلا بذلك ــ فقال لأصحابه « إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون » أي مستور
عنه علم ما سألته عنه ، إذ لا يتصور أن يعلم أصلا . فالسؤال صحيح ؛ فإن السؤال

---

(١) ا : محيطه (٢) ا : دنياهم (٣) ا : لا خبر (٤) ا : كل
(٥) ب : البلاغ !! (٦) ا : تكن (٧) إيهام بالباء في المخطوطات الثلاثة ولكن
جامي يقرؤها إيهام ويقول هكذا كانت في نسخة المؤلف . والمراد سؤال يوهم خلاف المقصود

عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب ، ولابد أن يكون على حقيقة فى نفسه[١] .
وأما الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس وفصل ، فذلك فى كل ما يقع فيه الاشتراك ، ومَنْ لا جنس له لا يلزم ألّا[٢] يكون على حقيقة فى نفسه لا تكون لغيره . فالسؤال صحيح على مذهب أهل الحق والعلم الصحيح والعقل السليم ، والجواب عنه لا يكون إلا بما أجاب به موسى . وهنا سر كبير ، فإنه أجاب بالفعل لمن سأل عن الحد الذاتى ، فجعل الحد الذاتى عين إضافته إلى ما ظهر به من صور العالم ، أو ما ظهر فيه من صور العالم . فكأنه قال له فى جواب قوله « وما رب العالمين » ـ قال ـ الذى يظهر فيه صور العالمين من علو ـ وهو السماء ـ وسفل وهو الأرض : « إن كنتم مُوقنين » ؛ أو يظهر[٣] هو بها . فلما قال فرعون لأصحابه « إنه لمجنون » كما قلنا فى معنى كونه مجنوناً ، زاد موسى فى البيان[٤] ليَعْلَمَ فرعون رتبته[٥] فى العلم الإلهى (٩٨ — ب) لعلمه بأن فرعون يعلم ذلك : فقال : « رب المشرق والمغرب » فجاء بما يَظْهَر ويُسْتَر ، وهو الظاهر والباطن، « وما بينهما وهو قوله « بكل شىء عليم » . « إن كنتم تعقلون » : أى إن كنتم أصحاب تقييد ؛ فإن العقل يقيد[٦] . فالجواب الأول جواب الموقنين ، وهم أهل الكشف والوجود. فقال له « إن كنتم موقنين » أى أهل كشف ووجود ، فقد أعلمتكم بما تيقنتموه فى شهودكم ووجودكم ، فإن[٧] لم تكونوا من هذا الصنف ، فقد أجبتكم فى الجواب الثانى إن كنتم أهل عقل وتقييد وحصر . ثم الحقُّ فيما تعطيه أدلة عقولكم . فظهر موسى بالوجهين ليعلم فرعون فضله وصدقه . وعَلِمَ موسى أن فرعون علم ذلك

---

(١) ب : « فى نفسه لا تكون لغيره ، فالسؤال صحيح »   (٢) ن : أن
(٣) ب : يظهر فيها هو بها   (٤) ا : زاد فى البيان موسى   (٥) ب : مرتبته
(٦) ب : فإن العقل التقييد   (٧) ا : وإن

ـ أو يعلم ذلك ـ لكونه سأل عن الماهية ، فعلم أنه ليس سؤاله على اصطلاح القدماء في السؤال بما[١] ، فلذلك[٢] أجاب . ولو[٣] علم منه غير ذلك لخطّأه في السؤال .
١٩ فلما جعل موسى المسئول عنه عين العالم، خاطبه فرعون بهذا اللسان[٤] والقوم لا يشعرون. فقال له « لئن اتخذت إلها غيرى لأجعلنك من المسجونين » . والسين في « السجن » من حروف الزوائد: أى لأسترنك : فإنك أجبت بما أيدتنى به أن أقول لك مثل هذا القول. فإن قلت لى: فقد جهلت يا فرعون (٩٩ — ا) بوعيدك إياى ، والعين واحدة ، فكيف فرقت ، فيقول فرعون إنما فرّقتْ المراتبُ[٥] العينَ، ما تفرقت العين ولا انقسمت في ذاتها . ومرتبتى الآن التحكم فيك يا موسى بالفعل ؛ وأنا أنت بالعين وغيرك بالرتبة . فلما فهم[٦] ذلك موسى منه أعطاه حقه في كونه[٧] يقول له لا تقدر على ذلك ، والرتبة[٨] تشهد له بالقدرة عليه و إظهار الأثر فيه: لأن الحق في رتبة فرعون من الصورة[٩] الظاهرة ، لها التحكم على الرتبة التى كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس. فقال له، يظهر[١٠] له المانع من تعديه عليه، « أو لو جئتك بشىء مبين ». فلم يسعْ فرعونَ إلا أن يقول له « فأت به إن كنت من الصادقين » حتى لا يظهر فرعون عند الضعفاء الرأى من قومه[١١] بعدم الإنصاف فكانوا يرتابون فيه ، وهى الطائفة التى استخفها[١٢] فرعون فأطاعوه «إنهم كانوا قوما فاسقين»: أى خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة من إنكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر[١٣] في العقل ، فإن له

---

(١) ا : بها . ب : بما هو (٢) ا : ولذلك . ب : + بما هو لكونهم لا يجيزون السؤال عن ماهية ما لا حد له بجنس وفصل ، فلما علم موسى ذلك ، فلذلك الخ
(٣) ب ، ن : فلو (٤) ب : اللسان الكشفى (٥) ب : مراتب
(٦) ن : أفهم (٧) أى حالة كونه (٨) ب : والرتبه الفرعونية (٩) ا : الصور
(١٠) ن : ساقطة (١١) ب : قوله (١٢) ب : استحقها (١٣) ب : الظاهرى

حدا يقف عنده إذا جاوزه[١] صاحب الكشف واليقين . ولهذا جاء موسى فى الجواب[٢] بما يقبله الموقن والعاقل خاصة. « فألقى عصاه » ، وهى صورة ما عَصَى به فرعونُ موسى فى إبائه عن إجابة دعوته ، « فإذا هى ثعبان مبين » أى حيَّة ظاهرة . فانقلبت المعصية التى هى السيئة طاعة (٩٩ — ب) أى حسنة كما قال « يبدل الله سيئاتهم حسنات » يعنى فى الحكم . فظهر الحكم هنا عينا متميزة فى جوهر واحد . فهى العصا وهى الحيـة والثعبان الظاهر ، فالتقم أمثاله من الحيَّات من كونها حية والعصىّ من كونها عصاً . فظهرت[٣] حجة موسى على حجج فرعون فى صورة عِصِىّ وحيات وحبال ، فكانت للسحرة الحبال[٤] ولم يكن لموسى حبل . والحبـل التل الصغير : أى مقاديرهم بالنسبة إلى قدر موسى بمنزلة الحبال من الجبال الشامخة . فلما رأت السحرة ذلك علموا رتبة موسى فى العلم ، وأن الذى رأوه ليس من مقدور البشر : وإن كان من مقدور البشر فلا يكون إلا ممن له تميز[٥] فى العلم المحقَّق عن التخيل والإيهام . فآمنوا برب العالمين رب موسى وهارون : أى الرب الذى يدعو إليه موسى وهارون، لعلمهم بأن القوم يعلمون أنه ما دعا لفرعون . ولما كان فرعون فى منصب التحكم صاحب الوقت ، وأنه الخليفـة بالسيف ــ وإن جار فى العرف الناموسى ــ لذلك قال « أنا ربكم الأعلى » : أى وإن كان الكل أربابا بنسبة مّا[٦] فأنا الأعلى منهم بما أُعْطِيته فى الظاهر من التحكم فيكم . ولما علمت السحرة صدقه فى مقاله لم ينكروه وأقروا له بذلك (١٠٠ — ا) فقالوا له : إنما تقضى هـذه الحياة الدنيا

---

(١) ب : حاوره (٢) ب : بالجواب (٣) ا : فظهر (٤) ــ : الجبال

(٥) ــ : تميز (٦) ب : بنسبة ما وإضافة لمن يربه : ولعل هذه الإضافة مقتبسة من شرح القاشانى لأنها واردة فيه .

فاقض ما أنت قاض[1] ، فالدولة لك[2] . فصح قوله «أنا ربكم الأعلى». وإن كان عين[3] الحق فالصورة لفرعون . فقطع الأيدى والأرجل وصلب بعين حق فى صورة باطل لنيل مراتب لا تنال إلا بذلك الفعل . فإن الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها لأن ٢١
الأعيان الثابتة اقتضتها ؛ فلا تظهر فى الوجود إلا بصورة ما هى عليه فى الثبوت إذ لا تبديل لكلمات الله . وليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات ، فينسب إليها القدم من حيث ثبوتها ، وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها. كما تقول حدث عندنا اليوم إنسان أو ضيف ، ولا يلزم من حدوثه أنه ما[4] كان له وجود قبل هذا الحدوث . لذلك[5] قال تعالى فى كلامه العزيز أى فى إتيانه مع قدم كلامه « ما يأتيهم من ذِكْرٍ من ربهم محدَثٍ إلا استمعوه وهم يلعبون » : «ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين». والرحمن[6] لا يأتى إلا بالرحمة . ومن أعرض عن الرحمة استقبل العذاب الذى هو عدم الرحمة . وأما قوله « فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سُنَّةَ الله التى قد خلت فى عباده » إلا قوم يونس، فلم يدل ذلك على أنه لا ينفعهم فى الآخرة لقوله[7] فى الاستثناء إلا قوم يونس. فأراد أن ذلك لا يرفع عنهم الأخذ فى الدنيا ، فلذلك أخذ فرعون (١٠٠ — ب) مع وجود الإيمان منه . هذا إن كان أمره أمر[8] من تيقن بالانتقال فى تلك الساعة . وقرينة الحال تعطى أنه ما كان على يقين من الانتقال، لأنه عاين المؤمنين يمشون فى الطريق اليَبَس الذى ظهر بضرب موسى بعصاه البحر . فلم يتيقن فرعون بالهلاك إذ آمن ، بخلاف

---

(١) الآية معكوسة وأصلها «فاقض ما أنت قاض ، إنما تقضى هذه الحياة الدنيا» (قرآن سورة طه آية ٧٥) (٢) ب : له (٣) ب : غير (٤) ا : ساقطة

(٥) ب : ولذلك (٦) ا ؟ ىه : والرحمة (٧) ا ؟ ب : بقوله (٨) ىه : ساقطة

المحتضر حتى لا يلحق به . فآمن بالذى آمنت به بنو إسرائيل على التيقن[1] بالنجاة ، فكان كما تيقن لكن على[2] غير الصورة التى أراد . فنجاه الله من عذاب الآخرة فى نفسه، ونجّى بدنه كما قال تعالى «فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية »؛ لأنه لو غاب بصورته ربما قال قومه احتجب . فظهر بالصورة المعهودة ميتا ليُعْلَم أنه هو . فقد عمته النجاة حسًّا ومعنى . ومن حقّت عليه كلمة العذاب الأخروى لا يؤمن ولو جاءته كل آية حتى يروا[3] العذاب الأليم، أى يذوقوا العذاب الأخروى . فخرج فرعون من هذا الصنف . هذا هو الظاهر الذى ورد به القرآن . ثم إنّا نقول بعد ذلك: والأمر فيه إلى الله، لما استقر فى نفوس عامة الخلق من شقائه ، وما لهم نص[4] فى ذلك

٢٢ يستندون إليه . وأما آله فلهم حكم آخر ليس هذا موضعه . ثم لتعلم أنه ما يقبض الله أحدا إلا وهو مؤمن أى مصدّق بما جاءت به الأخبار الإلهية : وأعنى (١٠١ — ا) من المحتضرين : ولهذا يُكره موت الفجاءة وقتل الغفلة . فأما موت الفجاءة فحدُّه أن يخرج النفس الداخل ولا يدخل النفس الخارج . فهذا موت الفجاءة . وهذا غير المحتضر . وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه وهو لا يشعر : فيقبض على ما كان عليه من إيمان أو كفر . ولذلك قال عليه السلام «ويحشر على ما عليه مات[5]» كما أنه يُقْبَض على ما كان عليه . والمحتضر ما يكون إلا صاحب شهود ، فهو صاحب إيمان بما ثَمَّ[6] . فلا يقبض إلا على ما كان عليه، لأن « كان » حرف وجودى[7] لا ينجر معه الزمان إلا بقرائن الأحوال : فيفرق بين الكافر المحتَضَر فى الموت و بين

٢٣ الكافر المقتول غفلة أو الميت فجاءة كما قلنا فى حد الفجاءة . وأما حكمة التجلى والكلام

---

(١) ا : اليقين (٢) ب : ساقطة (٣) ا : رأوا (٤) ن : من ناصر
(٥) ا : ما مات عليه . ن : ويحشر ما مات عليه (٦) ا : تقدم ثم
(٧) ا ، ن حرفاً وجودياً

فى صورة النار، فلأنها[١] كانت بغية موسى . فتجلى له فى مطلوبه لِيُقْبِلَ عليـه ولا يعرض عنه . فإنه لو تجلى له فى غير صورة مطلوبه أعرض عنـه لاجتماع همه[٢] على مطلوب خاص . ولو أعرض لعاد عمله عليه وأعرض[٣] عنه الحق ، وهو مصطفًى مقرب . فمن قربه أنه تجلى له فى مطلوبه وهو لا يعلم .

كنار موسى رآها[٤] عين حاجته   وهو الإله ولـكن ليس يدريه

٣٦ — فص حكمة صمدية فى كلمة خالدية

(١٠١ — ب) وأما حكمة خالد بن سنان فإنه أظهر بدعواه النبوةَ البرزخيةَ ، ١
فإنه ما ادَّعى الإخبار بما هنالك إلا بعد الموت : فأمر أن ينبش عليه ويسأل فيخبر أن الحكم فى البرزخ على صورة الحياة الدنيا ، فيعلم بذلك صدق الرسل كلهم فيما أخبروا به فى حياتهم الدنيا . فكان غرض خالد صلى الله عليه وسلم إيمان العالم كله بما جاءت به الرسـل ليكون رحمة للجميع : فإنه تشرف[٥] بقرب نبوته من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلم أن[٦] الله أرسله رحمة للعالمين . ولم يكن خالد برسول ، فأراد أن يحصل من هذه الرحمة فى الرسالة المحمدية على حظ وافر . ولم يؤمر بالتبليغ ، فأراد أن يحظى بذلك فى البرزخ ليكون أقوى فى العلم فى حق الخلق . فأضاعه قومه. ولم[٧] يصف النبى صلى الله عليه وسلم قومه[٧] بأنهم ضاعوا وإنما وصفهم بأنهم أضاعوا نبيهم حيث لم يبلغوه مراده ، فهل بلَّغه الله أجر أمنيته ؟ فلا شك ولا خلاف أن له أجر الأمنية[٨] ؛ وإنما الشك والخلاف فى أجر المطلوب: هل يساوى تمنى وقوعه عدمَ[٩]

---

(١) ن ، ا : لأنها (٢) ب : همته (٣) ب ، ن : فأعرض (٤) ب ، ن يراها
(٥) ن : أشرف (٦) ب : ساقطة (٧ — ٧) ن : ساقط (٨) ن : أمنيته
(٩) ب : مع عدم

وقوعه بالوجود أمْ لا . فإن فى الشرع ما يؤيد التساوى فى مواضع كثيرة : كالآتى للصلاة[١] فى الجماعة فتفوته الجماعة فله أجر من حضر الجماعة ؛ وكالمتمنى مع فقره ما هم عليه أصحاب (١٠٢ — ا) الثروة والمال من فعل الخيرات[٢] فله مثل أجورهم . ولكن مثل أجورهم فى نياتهم أو فى عملهم[٣] فإنهم جمعوا بين العمل والنية ؟ ولم ينص النبى عليهما[٤] ولا على واحد منهما . فالظاهر أنه لا تساوى بينهما . ولذلك طلب خالد بن سنان الإبلاغ حتى يصح له مقام الجمع بين الأمرين فيحصل على الأجرين والله أعلم[٥] .

١ ٢٧ — فص حكمة فردية فى كلمة محمدية

٢ إنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود فى هذا النوع الإنسانى ، ولهذا بُدِئَ به الأمر وختم[٦] : فكان نبياً وآدم بين الماء والطين ، ثم كان بنشأته العنصرية
٣ خاتم النبيين . وأولُ الأفراد الثلاثةُ ، وما زاد على هذه الأولية من الأفراد فإنها عنها . فكان عليه السلام أدلَّ دليل على ربه ، فإنه أوتى جوامع الكَلِم التى هى مسمَّيات أسماء[٧] آدم ، فأشبه الدليل فى تثليثه ، والدليل دليل[٨] لنفسه . ولما كانت حقيقته تعطى الفردية الأولى بما هو مثلث النشأة[٩] ، لذلك قال فى باب المحبة التى هى أصل الموجودات « حُبِّبَ إلىَّ من دنياكم ثلاث » بما فيه من التثليث ؛ ثم ذكر النساء والطيب وجعلت قرة عينه فى الصلاة . فابتدأ بذكر النساء وأخَّر الصلاة ، وذلك لأن

---

(١) ا : إلى الصلاة . ب : الصلاة (٢) ا : الخير فيه . ن : الخير
(٣) ب : أعمالهم (٤) ا ، ن : ساقطة (٥) ا : + بالصواب
(٦) ب : وختم به (٧) ن : أبينا (٨) ن : ساقطة (٩) ا ، ب : النشء

المرأة جزء من الرجل فى أصل ظهور عينها . (١٠٢ — ب) ومعرفة الإنسان بنفسه ٤
مقدّمة على معرفته بربه ، فإن معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه . لذلك قال عليه السلام « من عرف نفسه عرف[1] ربه » . فإن شئت قلت بمنع المعرفة فى هـذا الخبر والعجز عن الوصول فإنه سائغ فيه ، وإن شئت قلت بثبوت المعرفة . فالأول أنْ تعرفَ أنَّ نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك : والثانى أن تعرفها فتعرف ربك .
فكان محمد صلى الله عليه وسلم أوضح دليل على ربه ، فإن كل جزء من العالم دليل على أصله الذى هو ربه فافهم. فإنما حُبِّبَ إليه النساء فحنَّ إليهن لأنه من باب حنين[2] ٥
الكل إلى جزئه ، فأبان بذلك عن الأمر فى نفسه من جانب الحق[2] فى قوله فى هذه النشأة الإنسانية العنصرية « ونفخت فيه من روحى ». ثم وصف[3] نفسه بشدة الشوق إلى لقائه فقال للمشتاقين[4] « يا داود إنى أشد شوقاً إليهم » يعنى المشتاقين إليـه . وهو لقاء خاص: فإنه قال فى حديث الدَّجَّال إن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت ؛ فلا بد من الشوق لمن هذه صفته . فشوق الحق لهؤلاء المقربين مع كونه يراهم فيحب[5] أن يروه ويأبى المقام ذلك . فأشبه قوله « حتى نعلم » مع[6] كونه عالما .
فهو يشتاق لهذه الصفة الخاصة التى لا وجود لها إلا عند الموت، فيبل بها شوقهم إليه كما قال تعالى فى حديث التردد وهو من هذا[7] الباب « ما ترددت فى شىء أنا فاعله ترددى فى قبض عبـدى[8] المؤمن يكره الموت (١٠٣ — ا) وأكره[9] مساءته ولا بد له من لقائى». فَبَشَّرَه[10] وماقال له لا بد له من الموت لئلا يغمه بذكر الموت .

---

(١) ب : فقد عرف (٢ — ٢) ب : ساقط (٣) ب : وصف الحق
(٤) ا : « فقال قل للمشتاقين إلى الخ . ب فقال للمشتاقين إليـه (٥) ب ؟ ن : فيجب بالجيم (٦) ن : ساقطة (٧) ن : ساقطة (٨) ب : نسمة عبدى
(٩) ب : وأنا أكره (١٠) ب : فبشره بلقائه .

ولما كان لا يلقى الحقّ إلا بعد الموت كما قال عليه السلام «إن أحدكم لا يرى ربه حتى يموت» لذلك قال تعالى «ولا بد له من لقائى». فاشتياق الحق لوجود هذه النسبة :

يحن الحبيب إلى رؤيتى وإنى إليه أشد حنينا
وتهفو النفوس ويأبى[1] القضا فأشكو الأنين ويشكو الأنينا

٦ فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه ، فما اشتاق إلا لنفسه . ألا تراه خلقه على صورته لأنه من روحه ؟ ولما كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة المسماة فى جسده أخلاطا، حدث[2] عن نفخه اشتعال[3] بما فى جسده من الرطوبة، فكان روح الإنسان نارا لأجل نشأته . ولهذا ما كلم الله موسى إلا فى صورة النار وجعل حاجته فيها . فلو[4] كانت نشأته طبيعية لكان روحه نورا . وكنّى عنه بالنفخ يشير إلى أنه من نَفَس الرحمن ، فإنه بهذا النفس الذى هو النفخة ظهر عينه ، وباستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال ناراً لا نوراً . فبطن[5] نَفَس الرحمن[6] فيما كان به الإنسان إنساناً . ثم اشتق له منه[7] شخصاً على صورته سماه امرأة ، فظهرت بصورته فحنّ إليها حنين الشيء إلى نفسه ، وحنت إليه حنين الشيء إلى وطنه . فحببت[8] إليه النساء ، فإن الله أحب مَنْ خلقه على صورته وأسجد له ملائكته النوريين (١٠٣ — ب) على عظم قدرهم ومنزلتهم وعلو نشأتهم الطبيعية . فمن هناك وقعت

٧ المناسبة . والصورة أعظم مناسبة وأجلها وأكملها : فإنها زوجٌ أى شفعت وجود الحق ، كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصيرته زوجاً . فظهرت الثلاثة حقٌّ ورجل وامرأة ؛ فحن الرجل إلى ربه الذى هو أصله حنين المرأة إليه . فحبب إليه

---

(١) ب : ويأبى (٢) ن : ساقطة (٣) ا : اشتعالا (٤) ن : فلولا
(٥) ن : فبطل (٦) ب : الحق (٧) ب : ساقطة (٨) ب ؟ ن : فحبب

ربه النساء كما أحب الله من هو على صورته . فما وقع الحب إلا لمن تكوّن عنه ، وقد كان حبه لمن تكوّن[١] منه وهو الحق . فلهذا قال «حُبِّبَ» ولم يقل أحببت من نفسه لتعلق حبه بربه الذى هو على صورته حتى فى محبته لامرأته؛ فإنه أحبها بحب الله إياه تخلقاً إلٰهياً . ولما أحب الرجل المرأة طلب الوصلة أى غاية الوصلة التى تكون ٨
فى المحبة ، فلم يكن فى صورة النشأة[٢] العنصرية أعظم وصلة من النكاح ، ولهذا تعم الشهوة أجزاءه كلها ، ولذلك أُمِرَ بالاغتسال منه ، فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة . فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره ، فطهره[٣] بالغسل ليرجع بالنظر إليه فيمن فنى فيه ، إذ لا يكون إلا ذلك[٤] . فإذا ٩
شاهد[٥] الرجل الحق فى المرأة كان شهودا فى منفعل ، وإذا شاهده فى نفسه — من حيث ظهور المرأة عنه — شاهده فى فاعل ، وإذا شاهده[٦] فى[٧] نفسه من غير استحضار صورة ما تكوّن عنه كان شهوده[٨] فى منفعل عن الحق بلا واسطة . فشهوده للحق فى المرأة أتم وأكمل، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل ؛ ومن نفسه (١٠٤ — ا) من حيث هو منفعل خاصة . فلهذا أحب صلى الله عليه وسلم النساء لكمال شهود الحق فيهن ، إذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً ، فإن الله بالذات غنى عن العالمين . وإذا[٩] كان الأمر من هذا الوجه ممتنعا ، ولم[١٠] تكن الشهادة إلا فى مادة ، فشهود الحق فى النساء أعظم الشهود وأكمله . وأعظم الوصلة ١٠
النكاح ، وهو نظير التوجه الإلٰهى على من خلقه على صورته ليخلفه فيرى فيه

---

(١) ب : تكون الرجل (٢) ا : نشأة (٣) له : فطهر (٤) له : ذاك .
(٥) ا : شهد (٦) ا : شهده (٧) ب : من (٨) ا : شهودا — وكان شهوده أى شهود الحق (٩) ب ٢له : فإذا (١٠) ا : وإن لم

نفسَه[1] . فسوَّاه وعَدَله ونفخ فيه من روحه الذى هو نَفَسُهُ ، فظاهره خلق وباطنه حق. ولهذا وصفه بالتدبير لهذا الهيكل، فإنه تعالى به « يدبِّر الأمر من السماء » وهو العلو ، « إلى الأرض » ، وهو أسفل سافلين ، لأنها أسفل الأركان كلها . وسماهن بالنساء وهو جمع لا واحد له من لفظه ، ولذلك قال عليه السلام « حُبِّب إلى من دنياكم ثلاث : النساء » ولم يقل المرأة ، فراعى تأخرهن فى الوجود عنه[2] ، فإن النَّسْأَةَ[3] هى التأخير، قال تعالى « إنما النسيء زيادة فى الكفر » . والبيع بنسيئة يقول بتأخير ؛ ولذلك[4] ذكر النساء . فما أحبهن إلا بالمرتبة وأنهن محل الانفعال[5] . فهن له كالطبيعة للحق التى فتح فيها صور العالم بالتوجه الإدارى والأمر الإلهى الذى هو نكاح فى عالم الصور العنصرية ، وهمة فى عالم الأرواح النورية ، وترتيب مقدمات فى المعانى للإنتاج . وكل ذلك نكاح الفردية الأولى فى كل وجه من هذه الوجوه . فمن أحب النساء على هذا الحد فهو حب إلهى (١٠٤ — ب) ، ومن أحبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصة نقصه علم هذه الشهوة ، فكان صورة بلا روح عنده ، وإن كانت تلك الصورة فى نفس الأمر ذاتَ روح ولكنها غير مشهودة لمن جاء لامرأته ـ أو لأنثى حيث كانت ـ لمجرد[6] الالتذاذ، ولكن لا يدرى[7] لمن . فجهل من نفسه ما يجهل الغير منه مالم يسمِّه هو[8] بلسانه حتى يُعْلَم كما قال بعضهم :

صح عند الناس أنى عاشق غير أن لم يعرفوا عشقى لمن

---

(١) ب : فيرى فيه صورته بل نفسه . وقد أخذ بهذه القراءة معظم الشراح (٢) ن : ساقطة
(٣) ـ : المنشأة . ن : النسيئة (٤) ـ ؟ ن : فلذلك (٥) ن : للانفعال
(٦) ن : بمجرد (٧) ـ : تدرى (٨) أي ما دام لم يسم ذلك الجاهل الأمر المتلذذ به .

كذلك هذا أحبَّ الالتذاذ فأحب المحل الذى يكون[١] فيه وهو المرأة ، ولكن
١١ غاب عنه روح المسألة . فلو علمها لعلم بمن التذَّ ومَن التذَّ وكان كاملا . وكما نزلت
المرأة عن درجة الرجل بقوله[٢] « وللرجال عليهن درجة » نزل المخلوق على
الصورة[٣] عن درجة من أنشأه على صورته مع كونه على صورته . فبتلك[٤] الدرجة
التى تميز بها عنه، بها كان[٥] غنياً عن العالمين وفاعلًا أوَّلًا ، فإن الصورة فاعل ثان .
١٢ فما له الأولية التى للحق . فتميزت الأعيان بالمراتب[٦] : فأعطى كل ذى حق حقه كلُّ
عارف . فلهذا كان حب النساء لمحمد صلى الله عليه وسلم عن تحبب إلهى وأن الله
« أعطى كل شىء خلقه » وهو عين حقه[٧] . فما أعطاه إلا باستحقاق استحقه
بمسماه : أى بذات ذلك[٨] المستحق . وإنما قدم النساء لأنهن محل الانفعال، كما
١٣ تقدمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة . وليست الطبيعة[٩] على الحقيقة إلا
النفَس[١٠] الرحمانى ، فإنه فيه انفتحت صور العالم أعلاه وأسفله (١٠٥ — ا)
لسريان النفخة فى الجوهر الهيولانى فى عالم الأجرام خاصة . وأما سريانها لوجود
١٤ الأرواح النورية والأعراض[١١] فذلك سريان آخر . ثم إنه عليه السلام غلَّب فى
هذا الخبر التأنيث على التذكير لأنه قصد التهمُّمَ[١٢] بالنساء فقال « ثلاث » ولم يقل
«ثلاثة» بالهاء الذى هو لعدد الذكران، إذ وفيها ذكر الطيب وهو مذكر، وعادة العرب
أن تغلِّب التذكير على التأنيث فتقول «الفواطم وزيد خرجوا» ولا تقول خرجن . فغلبوا
التذكير[١٣] — وإن كان واحداً — على التأنيث وإن كن جماعة . وهو عربى ، فراعى

---

(١) ا : تكون (٢) ب : لقوله (٣) ن : بالصورة
(٤) ب ؟ ن : فتلك (٥) ب : كان الحق عينا (٦) ب : تضيف بعد كلمة مراتب
« فأعطى كل شىء خلقه كما أعطى كل ذى حق الخ » (٧) ن : خلقه (٨) ن : ساقطة
(٩) ب : الصورة (١٠) ن : بالنفس (١١) ب : والأغراض بالغين (١٢) ب : الهمم
(١٣) ب : ساقطه .

صلى الله عليه وسلم المعنى الذى قُصِدَ به[(١)] فى التحبب إليه مالم يكن يؤثر حبَّه . فعلّمه الله مالم يكنْ يعلم وكان فضل الله عليه عظيماً . فغلَّب التأنيث على التذكير بقوله ثلاث بغير هاء. فما أعلَمَه صلى الله عليه وسلم بالحقائق، وما أشد رعايته للحقوق! ثم إنه جعل الخاتمة نظيرة الأولى فى التأنيث وأدرج بينهما المذكر[(٢)] . فبدأ بالنساء وختم بالصلاة وكلتاهما تأنيث، والطيب بينهما كهو فى وجوده ، فإن الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها و بين امرأة ظهرت عنه ؛ فهو بين مؤنثين : تأنيث ذات وتأنيث حقيقى . كذلك النساء تأنيث حقيقى والصلاة تأنيث غير حقيقى ، والطيب مذكر بينهما كآدم بين الذات الموجود عنها[(٣)] و بين حواء الموجودة عنه (١٠٥ — ب) و إن شئت قلت الصفة فمؤنثة أيضا، و إن شئت قلت القدرة فمؤنثة أيضا . فكن على أى مذهب شئت ، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم حتى عند أصحاب العلة الذين[(٤)] جعلوا الحق علة فى وجود العالم . والعلة مؤنثة . وأما حكمة الطيب وجعله بعد النساء ، فلما فى النساء من روائح التكوين، فإنه أطيب الطيب عناق الحبيب . كذا قالوا فى المثل السائر . ولما خُلِقَ عبدا بالاصالة لم يرفع رأسه قط إلى السيادة ، بل لم يزل ساجدا[(٥)] واقفا مع كونه منفعلا حتى كوّن الله عنه ما كوّن . فأعطاه رتبة الفاعلية فى عالم الأنفاس التى هى الأعراف[(٦)] الطيبة. فحبب إليه الطيب : فلذلك جعله بعد النساء . فراعى الدرجات التى للحق فى قوله[(٧)] « رفيع الدرجات ذو العرش » لاستوائه عليه باسمه الرحمن . فلا يبقى فيمن حوى عليه العرش من لا تصيبه الرحمة الإلهية : وهو قوله تعالى «ورحمتى وسعت كل شىء»:

---

(١) يصح أن يقرأ قصد بالبناء للفاعل أو قصد بالبناء المفعول . والمراد بقوله « به » أى بالتغليب وبه متعلقة براعى . وضمير إليه عائد على النبى . « ما لم يكن » أى ما دام . والهاء فى حبه عائدة إما على المعنى أو على النبى (٢) ب : التذكير (٣) ب : هو عنها (٤) ا ؟ ىه : الذى

(٥) ب : ساجداً خاضعاً . وقوله « مع كونه » أى فى حالة كونه (٦) ب : الأعراب

(٧) ب : المشار إليها فى قوله .

والعرش وسع كل شيء ، والمستوى[١] الرحمن . فبحقيقته يكون سريان الرحمة فى
١٦ العالم كما[٢] بيناه فى غير موضع من هذا الكتاب، وفى[٣] الفتوح المكى . وقد جَعَل
الطيبَ — تعالى[٤] — فى هذا الالتحام النكاحى فى براءة عائشة فقال « الخبيثات
للخبيثين والخبيثون للخبيثات، والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات، أولئك مبرءون
مما يقولون » . فجعل روائحهم طيبة : لأن القول نَفَس ، وهو عين الرائحة فيخرج
(١٠٦ — ا) بالطيب و بالخبيث[٥] على حسب ما يظهر به فى صورة النطق .
فمن حيث هو إلهى بالأصالة[٦] كله طيبٌ : فهو طَيِّبٌ ؛ ومن حيث ما يحمد ويذم
فهو طيّب وخبيث . فقال فى خبث الثوم هى شجرة[٧] أكره ريحها ولم يقل أكرهها.
فالعين لا تُكرَه ، و إنما يُكرَه ما يظهر منها . والكراهة لذلك إما عرفا بملاءمة[٨]
طبع أو غرض ، أو شرع ، أو نقص عن كمال مطلوب وما ثَمَّ غير ما ذكرناه . ولما
انقسم الأمر إلى خبيث وطيّب كما قررناه، حُبِّب إليه الطيب دون الخبيث ووصف
الملائكة بأنها تتأذى بالروائح الخبيثة لما فى هذه النشأة العنصرية من التعفن[٩] ،
فإنه مخلوق من صلصال من حمأ مسنون أى متغير الريح . فتكرهه الملائكة بالذات،
كما أن مزاج الجُعَل يتضرر برائحة الورد وهى من الروائح الطيبة . فليس الورد[١٠]
عند الجعل بريح طيبة . ومن كان على مثل هذا المزاج معنى وصورة أضرَّ به الحقُّ
إذا سمعه وسُرَّ بالباطل : وهو قوله « والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله » ؛ ووصفهم
بالخسران فقال « أولئك هم الخاسرون الذين خسروا أنفسهم » . فإن من لم يدرك الطيب

---

(١) ن : المستوى عليه (٢) ب : كما قد (٣) ب ؟ ن : ومن
(٤) ن : وقد جعل الله تعالى الطيب (٥) ا : والخبيث (٦) ن : بالإضافة
(٧) ب : شجرة خبيثة (٨) ب : ملاءمة . يقرؤها القيصرى « إما عرفاً أو بعدم ملاءمة
طبع » وهو أقرب القراءات إلى المعقول (٩) ا ؟ ب : التعفين (١٠) ب : ريح الورد

١٧ من[١] الخبيث فلا إدراك له . فما حُبِّب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا الطيب
١٨ من كل شيء وما ثَمَّ إلا هو . وهل يتصور أن يكون فى العالم مزاج لايجد إلا الطيب
من كل شيء ، لا[٢] يعرف الخبيث ، أم لا ؟ قلنا هذا لا يكون : فإنا ما وجدناه فى
الأصل الذى ظهر العالم منه وهو الحق ، فوجدناه يكره ويحب ؛ وليس الخبيث إلا
ما يُكْرَه ولا[٣] الطيب إلا ما يُحَبُّ. والعالم على صورة الحق، والإنسان على الصورتين
(١٠٦ — ب) فلا يكون ثَمَّ مزاج لا يدرك إلا الأمر الواحد من كل شيء ، بل ثم
مزاج يدرك الطيب من الخبيث ، مع علمه بأنه خبيث بالذوق طيب بغير[٤] الذوق،
فيشغله إدراك الطيب منه عن الإحساس بخبثه[٥] . هذا قد يكون . وأما رفع الخبث[٦]
من العالم ـ أى من الكون ـ فإنه لا يصح . ورحمة الله فى الخبيث والطيب .
والخبيث عند نفسه طيب والطيب عنده خبيث . فما ثم شيء طيب إلا وهو من وجه
١٩ فى حق مزاج مّا خبيث : وكذلك بالعكس . وأما الثالث الذى به كملت الفردية
فالصلاة . فقال « وجعلت قرة عينى فى الصلاة » لأنها مشاهدة : وذلك لأنها مناجاة
بين الله و بين عبده كما قال «فاذكرونى أذكركم». وهى عبادة مقسومة بين الله و بين
عبده بنصفين : فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد فى الخبر الصحيح عن الله تعالى
أنه قال « قسمت الصلاة بينى و بين عبدى نصفين[٧] : فنصفها لى ونصفها لعبدى
ولعبدى ما سأل . يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم : يقول الله ذكرنى عبدى .
يقول العبد الحمد لله رب العالمين : يقول الله حمدنى عبدى . يقول العبد الرحمن الرحيم:
يقول الله أثنى علىَّ عبدى . يقول العبد مالك يوم الدين : يقول الله مجّدنى عبدى :
فوّض إلىَّ عبدى . فهذا النصف كله له تعالى خالص . ثم يقول العبد إياك نعبد

---

(١) ا : والخبث (٢) ب : ولا (٣) ه : وليس (٤) ب : بعين
(٥) ب : بخبثه (٦) ب : الخبيث (٧) ه : بنصفين

و إياك نستعين : يقول الله هذه بينى و بين عبدى ولعبدى ما سأل . فأوقع الاشتراك فى هذه الآية . يقول العبد اهدنا (١٠٧ — ا) الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين : يقول الله فهؤلاء لعبدى ولعبدى[(١)] ماسأل . فخلُصَ هؤلاء لعبده كما خَلُصَ الأول له تعالى . فعلم من هـذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين . فمن لم يقرأها فما صلى الصلاة المقسومة بين الله و بين عبده . ولما كانت مناجاة فهى ذكر ، ومن ذكر الحقَّ فقد جالَسَ الحق وجَالَسَهُ الحقُّ ، فإنه صح فى الخبر الإلٰهى أنه تعالى قال أنا جليس من ذكرنى . ومَنْ جالس من ذكره وهو ذو بصر رأى جليسه . فهذه مشاهدة ورؤية . فإن لم يكن ذا[(٢)] بصر لم يره . فمن هنا يعلم المصلى رتبته هل يرى الحق هذه الرؤية فى هذه الصلاة أم لا . فإن لم يره فليعبده بالإيمان كأنه[(٣)] يراه فيخيله فى قبلته عند مناجاته ، و يلقى السمع لما يردُّ به عليه الحق[(٤)]. فإن كان إماما لعالَمِهِ الخاص به وللملائكة[(٥)] المصلين معه — فإن كل مصلٍّ فهو إمام بلا شك، فإن الملائكة تصلى خلف العبد إذا صلى وحده كما ورد فى الخبر — فقد حصل له رتبة الرسل فى الصلاة وهى النيابة عن الله . إذا قال سمع الله لمن حَمِدَه ، فيخبر نفسه ومَنْ خَلْفَه بأن الله قد سمعه فتقول الملائكة والحاضرون[(٦)] ربنا ولك الحمد . فإن الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده . فانظر علو رتبة الصلاة و إلى أين تنتهى بصاحبها. فمن لم يحصِّل درجة الرؤية فى الصلاة فما بلغ غايتها ولا كان له فيها قرة عين، لأنه لم ير من يناجيه . فإن لم يسمع ما يرد من الحق عليه[(٧)] (١٠٧ — ب) فيها فما هو ممن ألقى سمعه[(٨)] . ومن لم يحضر فيها مع ربه مع كونه لم يسمع ولم ير ، فليس بمصلٍّ

(١) ب : ساقطة (٢) ا : ذو (٣) ب : كأن (٤) ب : من الحق
(٥) ه : والملائكة (٦) ب : الحاضرون (٧) ا : ما يرده الحق عليه . ب : ما يرد به من الحق عليه (٨) ه : السمع .

أصلا، ولا هو ممن ألقى السمع وهو شهيد . وما ثَمّ عبادة تمنع من التصرف فى غيرها ـ ما دامت ـ سوى الصلاة . وذِكْرُ الله فيها أكبر ما فيها لما تشتمل عليه من أقوال وأفعال ـ وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل فى الصلاة فى الفتوحات المكية كيف يكون[١] ـ لأن الله تعالى يقول « إن الصلاة تنهى عَن الفحشاء والمنكر »، لأنه شُرِعَ للمصلى ألا يتصرف فى غير هذه العبادة[٢] ما دام فيها ويقال له مصلٍّ . « ولذكر الله أكبر » يعنى فيها : أى الذكر الذى يكون من الله لعبده حين يجيبه فى سؤاله . والثناء عليه أكبر من ذكر العبد ربه فيها ، لأن الكبرياء لله تعالى . ولذلك قال « والله يعلم ما تصنعون » وقال « أو ألقى السمع وهو شَهيد » . فإلقاؤه السمع هو لما يكون من ذكر الله إياه فيها . ومن ذلك أن الوجود لما كان عن حركة معقولة نقلت العالم من العدم إلى الوجود عمت الصلاة جميع الحركات وهى ثلاث : حركة مستقيمة وهى حال قيام المصلى ، وحركة أفقيه وهى حال ركوع المصلى ، وحركة منكوسة وهى حال[٣] سجوده . فحركة الإنسان مستقيمة، وحركة الحيوان أفقيه، وحركة النبات منكوسة، وليس للجماد حركة من ذاته : فإذا تحرك حجر فإنما يتحرك بغيره . وأما قوله « وجعلت قرة عينى فى الصلاة ـ ولم[٤] ينسب الجعل إلى نفسه ـ فإنَّ تجلى الحق للمصلى إنما هو راجع إليه تعالى لا إلى المصلى : فإنه لو لم يذكر هذه الصفة (١٠٨ — ا) عن نفسه لأمره بالصلاة على غير تجل منه له . فلما كان منه ذلك بطريق الامتنان ، كانت المشاهدة بطريق الامتنان . فقال وجعلت قرة عينى فى الصلاة . وليس إلا مشاهدة المحبوب التى تَقَرُّ بها عين المحب : من

---

(١) ن : تكون (٢) أى يشغل نفسه بأى شىء آخر سوى هذه العبادة
(٣) ا : حالة . ب : ساقطة (٤) ب : ساقطة .

الاستقرار : فتستقر العين عند رؤيته فلا تنظر معه إلى شيء غيره في شيء وفي غير شيء[1] . ولذلك نُهِيَ عن الالتفات في الصـــلاة ، وأن الالتفات شيء يختلسه الشيطان من صلاة العبد فيحرمه مشاهدةَ محبوبه . بل لو كان محبوبَ هذا الملتفت ، ما التفت في صلاته إلى غير قبلته بوجهه . والإنسان يعلم حاله في نفسه هل هو بهذه المثابة في هـذه العبادة الخاصة أم لا ، فإن « الإنسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره » . فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه، لأن الشيء لا يجهل حاله فإن حاله له ذوقي . ثم إن مسمى الصلاة له قسمة أخرى ؛ فإنه تعالى أمرنا أن نصلي له وأخبرنا ٢١
أنه يصلي علينا . فالصلاة[2] منا ومنه . فإذا كان هو المصلي فإنما[3] يصلي باسمه الآخِر، فيتأخر عن وجود العبد : وهو عين الحق الذي يخلقه[4] العبد في قلبه بنظره الفكري أو بتقليده وهو الإله[5] المعتَقَد . و يتنوع بحسب ما قام بذلك المحل من الاستعداد كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله والعارف فقال لون الماء لون إنائه. وهوجواب سادٌ[6] أخبر عن الأمر بما هو عليه . فهـذا هو الله الذي يصلي علينا . و إذا صلينا نحن كان لنا الاسم الآخر فـكنا فيه[7] كما ذكرنا في حال من له هذا الاسم، فنـكون عنده[8] بحسب حالنا، فلا ينظرُ إلينا إلا بصورة ما جئناه[9] بها (١٠٨ — ب)
فإن المصلي هو المتأخر عن السابق في الحلبة . وقوله « كلٌّ قد علم صلاته وتسبيحه » ٢٢
أي رتبته في التـأخر في عبادته ربه ، وتسبيحه الذي يعطيه من التنزيه استعداده ، فما من شيء إلا وهو يسبح بحمد ربه الحليم الغفور . ولذلك لا يُفقَه[1] تسبيح العالَم

---

(١) يصح أن تكون الجملة « فلا تنظر معه إلى شيء غيره » معترضة بين قوله « فتستقر العين عند رؤيته » وقوله «في شيء وفي غير شيء» : أي في شيء محسوس أوغيرمحسوس . ويصح أن يكون المعنى فلا تنظر معهالعين شيئاً غيره سواء أكانت الرؤية فيشيء محسوس يتجلى فيه الحق أو شيء غير محسوس . (راجع القيصري ص ٣١٢) (٢) ا : والصلاة (٣) ا : وإنما
(٤) ب : يخيله (٥) ا : إله المعتقد (٦) ن : ساد سهل (٧) فيه أي في هذا المقام
(٨) ن : فيكون عبده (٩) ا ، ن : جئنا

على التفصيل واحداً واحداً . وثَمَّ مرتبة[٢] يعود الضمير على العبد المسبح فيهما فى قوله « وإن من شىء إلا يسبح بحمده » أى بحمد ذلك الشىء . فالضمير الذى فى قوله «بحمده» يعود على الشىء أى بالثناء الذى يكون عليه كما قلنا[٣] فى المعتقد إنه إنما يثنى على الإله الذى فى معتقده وربط به نفسه . وما كان من عمله فهو راجع إليه ، فما أثنى إلا على نفسه ، فإنه مَنْ مَدَحَ الصنعة فإنما مدح الصانع بلا شك، فإن حسنها وعدم حسنها راجع إلى صانعها . والإله المعتقد مصنوع للناظر فيه ، فهو صنعه : فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه . ولهذا يَذُمُّ معتَقَد غيره ، ولو أنصف لم يكن له ذلك. إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شك فى ذلك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده[٤] فى الله ، إذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون إنائه لسلَّم لكل ذى اعتقاد ما اعتقده، وعرف الله فى كل صورة وكل مُعتَقَد . فهو ظان[٥] ليس بعالِم ، ولذلك[٦] قال[٧] « أنا عند ظن عبدى بى » لا[٨] أظهر له إلا فى صورة معتقده : فإن شاء أطلق وإن شاء قيَّد . (١٠٩ — ا) فإله[٩] المعتقدات تأخذه الحدود وهو الإله الذى وسعه قلب عبده ، فإن الإله المطلق لا يسعه شىء لأنه عين الأشياء وعين نفسه : والشىء لا يقال فيه يسع نفسه ولا لا يسعها فافهم[١٠] والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

تم بحمد الله وعونه وحسن توفيقه ، والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً . وكان الفراغ منه فى عاشر شهر جمادى الآخرة سنة تسع وثلاثين وثمانمائة أحسن الله عاقبتها بمحمد وآله آمين .

---

(١) ب : وكذلك يفقه . ب : ولذلك لا نفقه (٢) ب : قرينة مرتبة (٣) ب : قلناه
(٤) ب : فى اعتقاده (٥) ب : فهو ظن (٦) ب : فلذلك
(٧) ب : + تعالى (٨) ب : أى لا (٩) ا : وإله (١٠) ب : فافهم ذلك.

فهرس الكتاب

الصفحة

الجزء الثاني



التعليقات



فاتحة الكتاب

(١) « الحمد لله منزّل الحكم على قلوب الكلم ... – إلى قوله – وسلم » .

الحكمة هى العلم بحقائق الأشياء والعمل بمقتضاها ؛ فلها إذن ناحيتان : ناحية نظرية وأخرى عملية ، وهى بهذا المعنى مرادفة للفلسفة بقسميها النظرى والعملى . وعلى هذا التعريف تكون الحكمة أعم من «العلم» الذى هو إدراك حقائق الأشياء على ما هى عليه ، أو محاولة ذلك الإدراك، وأعم من « المعرفة » كذلك .

هذا هو المعنى الاصطلاحى الشائع لكلمة الحكمة، ولكن الصوفية منذ عصر مبكر استعملوا الحكمة فى معنى خاص يتفق من ناحية مع مدلولها الفلسفى ويختلف من ناحية أخرى عند ما ننظر إليه فى ضوء نظريتهم العامة فى طبيعة المعرفة الإنسانية وطرق تحصيلها . ذلك أنهم قابلوا بين « الحكمة » و «الكتاب» مستندين إلى الآية الكريمة « كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة » (س ٢ آية ١٥١) وقالوا إن المراد بالكتاب تعاليم الدين الخاصة بالشرائع والأحكام ، أو ما سموه أحيانا « العلم الظاهر » ؛ والمراد بالحكمة التعاليم الباطنية التى اختص بها الرسول صلى الله عليه وسلم وورّثها ورثته من بعده ، وأطلقوا على ذلك اسم العلم الباطن . وليس العلم الباطن عندهم سوى علم الطريق الصوفى وما ينكشف للصوفية من حقائق الأشياء ومعانى الغيب . فكأنهم بذلك وجدوا أساساً لطريقتهم فى نصوص القرآن نفسه ، كما نسبوا علم هذه الطريقة إلى النبى وعدوا أنفسهم ورثة هذا العلم الحافظين له المختصين به .

ولا يختلف ابن عربى عن غيره من الصوفية فى استعمال كلمة الحكمة – التى يوردها فى عنوان كل فص من فصوص كتابه – إلا فى أنه يرى أنها الإرث الباطنى الذى ورثه جميع الأنبياء والأولياء لا عن النبى محمد بل عن الحقيقة المحمدية، أو أنها العلم الذى أخذه هؤلاء جميعاً من مشكاة النبى . وهو لا يشير إلى الأنبياء والأولياء بهذين الاسمين

وإنما يسميهم « الكَلِم » جمع كلمة ومعناها عنده الإنسان الكامل أى الإنسان الذى حقق فى وجوده كل معانى الكمال الإلهى ، وتجلت فيه كل الصفات الإلهية فأصبح من أجل ذلك أحق الموجودات بأن يكون خليفة الله فى كونه ــ لا فى أرضه فحسب. وليست هذه الكلم سوى الأنبياء والأولياء ، وإن كان كل موجود من الموجودات كلمة من كلمات الله لأنه المظهر الخارجى لكلمة التكوين . « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً » (س١٨ آية١٠٩)

والمراد « بالكَلِم » هنا وفى سائر فصول الكتاب بوجه أخص حقائق الأنبياء والأولياء لا أشخاصهم ، وعلى رأسهم جميعاً « الكلمة » التى هى الحقيقة المحمدية . وللمؤلف نظرية خاصة فى هذا الموضوع سنعرض لها فى مواضعها من الكتاب .

ويذهب القيصرى فى شرحه على الفصوص (ص ٢) إلى أن لفظ « الكلمة » متصل بلفظ النَّفَس ، وكما أن الكلمات التى نتلفظ بها ليست إلا تعينات فى ذات النفس الذى يخرج من أجوافنا ، كذلك ليست كلمات الله إلا تعينات فى النفس الرحمانى الذى يطلق عليه متصوفة هذه الطائفة اسم جوهر الوجود. ولكن نظرية ابن عربى فى الكلمة أعمق من هذا وأبعد غورا ، وهى كما سنرى نظرية معقدة تمت بصلات وثيقة إلى نظريات أخرى فى الفلسفة اليونانية والرواقية واليهودية . (راجع أيضاً مقالتى عن نظريات الإسلاميين فى الكلمة بمجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد سنة ١٩٣٤) .

ومن خصائص «الحكمة» التى أشرنا إليها أنها تنزل على القلوب لا على العقول، ولهذا قال « منزل الحكم على قلوب الكلم » ، وفى هذا تمييز صريح لها عن الفلسفة التى هى نتاج عقلى صرف . فالقلب عند الصوفية هو محل الكشف والإلهام وأداة المعرفة والمرآة التى تتجلى على صفحتها معانى الغيب .

ثم أراد المؤلف أن يذكر حكمة من هذه الحكم التى تنزل على قلوب الكلم

فأشار إلى العلم بأجدية الطريق الأَمَم . والطريق الأمم فى مذهبه هو الطريق الواحد المستقيم الذى تؤدى إليه الأديان كلها مهما اختلفت عقائدها وتعددت مذاهبها ، وليس هذا الطريق سوى وحدة الوجود ووحدة المعبود . إذ ليس فى الوجود سوى الله وآثاره ، ولا معبود إلا هو مجلى من مجالى المعبود على الإطلاق ، المحبوب على الإطلاق ، الجميل على الإطلاق وهو الله . هذا هو دين الحب الذى أشار إليه ابن عربى فى قوله :

أدين بدين الحب أنَّى توجهت ركائبه فالدين دينى وإيمانى

وفيه يقول أيضاً :

عقد الخلائق فى الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

« ممد الهمم من خزائن الجود والكرم » .

المراد بالهمة الإرادة وهى الإقبال بالنفس فى حال جمعيتها والتوجه إلى الله والتهيؤ لقبول فيضه . فأحوال الصوفية أحوال إرادية لا صلة لها بالإدراك العقلى المنطقى ، والفيض يمد همة الصوفى لا عقله. أما المراد بخزائن الجود والكرم فقد يكون أحد أمرين:

الأول : العلم الباطن أو الغيبى الذى قال الصوفية إنه يفيض عليهم من مشكاة خاتم الرسل ، وبذلك يكون محمد صلى الله عليه وسلم أو الحقيقة المحمدية أو روح محمد مبدأ كل كشف وإلهام ومصدر كل علم باطنى ، وهذه بالفعل ناحية من نواحى نظرية ابن عربى فى الكلمة.

الثانى : أن المراد بخزائن الجود والكرم الأسماء الإلهية المتجلية فى الموجودات على اختلاف أنواعها . فمحمد يمد المخلوقات بها لأنه هو وحده المظهر الكامل لها جميعها ـ وبذلك استحق اسم عبد الله ، والله اسم جامع لجميع الأسماء الإلهية ـ ولأن محمداً أو حقيقة محمد واسطة الخلق وحلقة الاتصال بين الذات الإلهية والمظاهر الكونية . فهو بمثابة العقل الأول فى الفلسفة الأفلاطونية الحديثة وبمثابة المسيح فى الفلسفة المسيحية وبمثابة « المطاع » فى فلسفة الغزالى . هذه أيضاً ناحية من نواحى نظرية المؤلف فى « الكلمة » .

الفص الأول

(١) الكلمة الآدمية .

لا يقصد بآدم هنا آدم أبو البشر، وإنما الجنس البشرى برمته : الإنسان من حيث هو إنسان أو الحقيقة الإنسانية . يدل على ذلك ما يورده المؤلف عن النشأة الإنسانية وأنها النشأة الوحيدة التى تتجلى فيها الكمالات الإلهية فى أعظم صورها ، وما يذكره من أمر خلافة الإنسان فى الكون وفضله على الملائكة واستحقاقه مرتبة الخلافة دونهم ، وكلامه عن الكون الجامع والعالم الصغير الذى يقابله بالعالم الكبير ونحو ذلك .

(٢) «لما شاء الحق سبحانه . . . ولا تجليه له » .

« لما » لا تشير إلى زمان لأن المشيئة الإلهية لاتتعلق بزمان دون آخر : ولكن المسألة تقريب للأذهان وشرح للحكمة الإلهية فى ظهور الإنسان بالصورة التى ظهر بها.

وقد شاء الحق سبحانه أن يظهر الإنسان على هـــذه الصورة ، لا لأن الذات الإلهية تطلب وجود الخلق ، فإن الذات الإلهية غنيّة عن العالمين ، بل لأن الأسماء الإلهية تطلب ذلك الوجود وتفتقر إليه إذ لا وجود لها إلا به ولا معنى لها إلا فيه . أليس ذلك الوجود إلا مظهر تلك الأسماء ومجاليها ؟ بل أليس الكون كما يقول ابن عربى سوى الأسماء التى أطلقها الله على نفسه ؟ ولهذا قال « لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى الخ » أى لما شاء ظهور الخلق عامة وظهور الإنسان بوجه خاص وكانت هـذه المشيئة من حيث أسماؤه لا من حيث ذاته ، أظهر الوجود فبِهِ عُرِف، وأظهر الإنسان فكان أعرف مخلوق بربه . « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعْرَفَ

فخلقت الخلق فبِهِ عرفوني » . هـذا هو سر الخلق كما يقول به الحديث القدسي أو ما يدعى الصوفية أنه حديث قدسي .

فغاية الخلق إذن هي أن يرى الله سبحانه نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأسماؤه ، أو بعبارة أخرى يرى نفسه في مرآة العالم . وليست رؤية الشيء نفسه في نفسه مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة لأن هـذه الرؤية الثانية يعطيها المحل المنظور فيه — أي تعطيها طبيعة المرآة . ففي العالم تجلى الوجود الإلهي وبالعالم عرفت صفات الله وأسماؤه أي عرفت ألوهيّته . فنحن نعرفه في أنفسنا بقدر ما نعرف من حقيقة تلك النفوس وبقدر ما يتجلى في تلك النفوس من صفات الكمال الإلهي : وهذا معنى قول القائل « من عرف نفسه فقد عرف ربه » .

شاء الحق إذن أن يرى أعيان أسمائه — أي يرى تعينات هذه الأسماء في الوجود الخارجي ؛ وإن شئت قلت أن يرى عينه إذ ليست عينه سوى ذاته المتصفة بالأسماء ، فظهر في الوجود ما ظهر وعلى النحو الذي ظهر عليه وكشف عن « الكنز المخفي » الذي هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب ، ولكن لم يكشف عنها في إطلاقها وتجردها ، بل في تقييدها وتعينها .

وشاء الحق أن تظهر أعيان أسمائه — أو أن تظهر عينه — في صورة جامعة شاملة تحصر صفات الموجودات كلها في نفسها فخلق الإنسان ، ذلك الكون الجامع الذي ظهرت فيه حقائق الوجود من أعلاه إلى أسفله كما سيتبيّن فيما بعد .

(٣) « ومن شأن الحكم الإلهي . . . والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس» .

هـذا شروع في وصف ما يسميه ابن عربي بالخلق ، وفي الحقيقة لا معنى لفعل الخلق في مذهب يقول بوحدة الوجود كمذهبه ، ولكنه يستعمل كلمة الخلق وغيرها مجاراة للعرف ويقرأ فيها من المعاني ما يشاء مما يتفق ومذهبه .

من شأن الحكم الإلهي في الخلق أن يحصل التهيؤ والاستعداد من الأمر المخلوق

فتفيض عليه روح من الله عبّر عنها فى قصة خلق آدم بالنفخ ؛ ولولا ذلك الاستعداد من المخلوق وتهيؤه لقبول الفيض الوجودى ما وُجد . فكل محل تمّ فيه الاستعداد للوجود على نحوٍ ما ، قَبِلَ روحاً إلهيّاً فوجد فى العالم الخارجى على هذا النحو . أى أن روح الله سارية فى الموجودات جميعها ، وليست الموجودات الخارجية سوى صور وأشباح اتصفت بصفة الوجود بفضل سريان تلك الروح الإلهية فيها .

وقد يفهم من هذا الكلام أن ابن عربى يقول باثنينية الخالق والمخلوق أو الحق والخلق : أو الوجود الظاهر والله . وليس فى الحقيقة أثر للاثنينية فى مذهبه . وكل مايشعر بالاثنينية يجب تفسيره على أنه اثنينية اعتبارية . فليس فى الوجود — فى نظره — إلا حقيقة واحدة إذا نظرنا إليها من جهة سميناها حقاً وفاعلاً وخالقاً ، وإذا نظرنا إليها من جهة أخرى سميناها خلقًا وقابلاً ومخلوقًا . وليس على وجه التحقيق فى مذهبه خلق بمعنى الإيجاد من العدم ، إذ يستحيل فى اعتقاده الوجود عن العدم المحض . وإنما أصل كل وجود وسبب كل وجود فيض إلهى دائم (يعبر عنه أحيانا بالتجلى الإلهى) يمد كل موجود فى كل لحظة بروح من الله فيراه الناظر فى الصور المتعددة التى يظهر فيها . ذلك هو الخلق فى اصطلاح ابن عربى : تجل إلهى دائم فيما لايحصى عدده من صور الموجودات ، وتغير دائم وتحول فى الصور فى كل آن . ذلك هو الذى يطلق عليه أحيانا اسم « الخلق الجديد » ويقول إنه هو المشار إليه فى قوله تعالى « بل هم فى لبس من خلق جديد » .

« والقابل لا يكون الا من فيضه الأقدس » :

القابل هو الصورة، وقوابل الموجودات صورها المعقولة التى ليس لها وجود عينى وإن كان لها وجود غيبى : فهى بهذا المعنى وجودات ممكنة أو وجودات بالقوة . وقد تكلم ابن عربى عن نوعين من الفيض الإلهى : الفيض الأقدس والفيض المقدس، والأول سابق على الثانى فى منطق النظام الوجودى لا فى الواقع ؛ إذ الفيض الأقدس

هو تجلي الذات الأحدية لنفسها فى صـور جميع الممكنات التى يتصور وجودها فيها بالقوة . فهو أول درجة من درجات التعينات فى طبيعة «الوجود المطلق» ، ولـكنها تعينات معقولة لا وجود لها فى عالم الأعيان الحسية بل هى مجرد قوابل للوجود . وهذه الحقائق المعقولة ، أو الصور المعقولة للمكنات هى التى يطلق عليها ابن عربى اسم « الأعيان الثابتة » للموجودات وهى شيء أشبه ما يكون بالصور الأفلاطونية وإن كانت تختلف عنها من بعض الوجوه . وسيأتى مزيد شرح لهذه الأعيان الثابتة فى مواضع أخرى .

أما الفيض المقدس ـ وهو الذى يوصف عادة باسم « التجلى الوجودى » أو تجلى الواحد فى صور الـكثرة الوجودية، فهو ظهور الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى العالم المحسوس : أو هو ظهور ما بالقوة فى صورة ما بالفعل ، وظهور الوجودات الخارجية على نحو ما هى عليه فى ثبوتها الأزلى . وليس فى الوجود شيء يكون فى ظهوره على خلاف ما كان عليه فى ثبوته . هـذا هو سر القدر الذى يشير إليه المؤلف فى الفص السادس عشر وغيره وهو يذكرنا فى بعض نواحيه «بالانسجام الأزلى» الذى يتحدث عنه « ليبنتز » .

وكما قلنا إن الفيض الأقدس هو تجلى الحق لذاته فى الصور المعقولة للـكائنات ، نستطيع أن نقول هنا إن الفيض المقدس هو تجلى الحق فى صور أعيانها ، فهو بذلك الدرجة الثانية من درجات التعين فى طبيعة الوجود المطلق .

وقد تشير كلمة «الفيض» إلى تأثر ابن عربى بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة ونظام الفيوضات فيهـا ؛ ولـكن على الرغم من استعماله لـكثير من مصطلحات هذه الفلسفة وأساليبها لانزال نجد مذهبه الخاص قائماً بنفسه متميزاً عن هذه الفلسفة فى أخص صفاتها . ويكفى أن نقرر هنا أن مذهب ابن عربى صريح فى القول بوحـدة الوجود والفلسفة الأفلاطونية الحديثة ليست مذهب وحـــدة وجود بالمعنى الدقيق ؛ وأن

الفيوضات التى يتكلم عنها ابن عربى ليست إلا تجليات لحقيقة واحدة فى صور مختلفة أو بطرق مختلفة ، فى حين أنها فى فلسفة أفلوطين سلسلة من الموجودات يفيض كل منها عن الوجود السابق عليه ويتصل به اتصال المعلول بعلته .

(٤) « فكانت الملائكة له . . . . العالم أعلاه وأسفله » .

لما اقتضت الإرادة الإلهية ظهور العالم ، أو ظهور مرآة للوجود يرى الحق فيها نفسه، اقتضى الأمر جلاء تلك المرآة لتتحقق فيها معانى الرؤية فكان آدم (الإنسان) عين ذلك الجلاء : إذ لولاه لظلت مرآة الوجود مظلمة معتمة لا ينعكس عليها كمال إلهى فيُرَى أو يُعرَف . وغاية الخلق ـ كما قلنا ـ أن يعرف الله وتدرك آثاره وكمالاته . وإذا عرفنا أن جلاء المرآة فى لغة ابن عربى معناه كشف أسرار الوجود بنور العقل والقلب ، ولا يكون ذلك إلا للإنسان ، أدركنا منزلة الإنسان عنده من الله ومن الوجود عامة . فالإنسان من الله بمنزلة إنسان العين من العين ؛ وهو من الوجود قلب الوجود النابض وعقله المدرك لحقائقه .

وفى الإنسان قوى كثيرة روحية وحسية ، وكذلك فى العالم مثل هذه القوى . وكل قوة سواء أكانت فى الإنسان أم فى العالم محجوبة بذاتها ، مشغولة بنفسها لا ترى فى الوجود أفضل منها . ولهذا الحجاب زعمت الملائكة أنهم أفضل من آدم فلم يسجدوا له . ولهذا الحجاب أيضاً عميت قوى الإنسان فلم تنظر كل منها إلى كمالات الأخرى ولم تنظر إلى كمالات النشأة الإنسانية فى جملتها ، وهى النشأة التى فيها ـ فيما يزعم أهلها ـ الأهليةُ لكل منصب عال ودرجة رفيعة عند الله .

ذلك لأن النشأة الإنسانية هى المظهر الأسمى للجمعية الإلهية التى هى أسماء الله وصفاته، وفيها وحدها تتجلى جميع الصفات التى توجد فى العالم متفرقة فى أجزائه .

ففيها أولاً ـ ما يرجع إلى الجناب الإلهى : أى الذات الإلهية متصفةً بالأسماء .

وثانياً ـ ما يرجع إلى حقيقة الحقائق ـ وهى بمثابة العقل الأول فى فلسفة

أفلوطين . أى فيها العقل الذى هو مظهر العقل الإلهى الكلى .

وثالثاً ـ ما يرجع إلى الطبيعة الكلية التى قبلت صور الوجود من أعلاه إلى أسفله .

ورابعاً ـ فيها فوق ذلك الناحية العنصرية وهى الجسم البشرى المراد بقوله « النشأة الحاملة لهذه الأوصاف .

فنى الإنسان جسم وطبيعة وعقل وروح : أو هو كائن جسمانى وطبيعى وعقلى وإلهى. ولا يدانيه فى هذه الصفات كائن آخر ولذلك استحق الخلافة عن الله واستحق أن يسمى العالم الأصغر .

وقد وضع شراح الفصوص على هـذه الفقرة شروحاً كثيرة كلها غامضة ومضطربة لصعوبة النص والتفافه وتعقده، ولكنى آثرت أن أقرأ النص وأفسره على النحو الآتى :

« فكل قوة منها (أى من قوى النشأة الإنسانية) محجوبة بنفسها لا ترى أفضل من ذاتها ، وأن فيها (أى ولا ترى أن فيها ـ أى فى النشأة الإنسانية) فيما تزعم الأهليةَ لكل منصب عال ومنزلة رفيعة عند الله ، لما عندها (أى عند النشأة الإنسانية) من الجمعية الإلهية مما يرجع من ذلك (أى من الجمعية الإلهية) إلى الجناب الإلهى ، وإلى حقيقة الحقائق ، وإلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التى حصرت قوابل العالم كله ـ أعلاه وأسفله ـ فى النشأة (أى البدنية) الحاملة لهـذه الأوصاف (الثلاثة) . »

(٥) « فلهذا سمى إنساناً فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم » .

يستعمل ابن عربى كلمة « الرحمة » هنا بمعنى منح الله الوجودَ للأشياء . وهو يتكلم عن نوعين من الرحمة سيأتى ذكرهما فى الفص السادس عشر . وقد سبق أن ذكرنا أن الإنسان فى نظره هو الغاية القصوى من الخلق، أو هو الوسيلة لتحقيق هذه

الغاية لأن الله خلق العالم لكى يُعرَف ، والإنسان وحده هو الذى يعرفه المعرفة اللائقة به والمعرفة الكاملة . ومن هنا ندرك سر كون الإنسان سبباً فى نزول الرحمة بكل مخلوق ـ أو سبباً فى وجود كل مخلوق ؛ لأن الكمال الإلهى الذى شاء الله أن يُعْرَف والذى لا يعرفه حق معرفته إلا الإنسان، لا يدرَك إلا فى العالم وفى الإنسان مَعاً : يدرَك تفصيلا فى الأول وجملةً فى الثانى . وبهذا المعنى يمكن أن يقال إن الإنسان علة فى وجود هذا الكون .

(٦) « فهو الإنسان الحادث الأزلى . . . والكلمة الفاصلة الجامعة »

فى الإنسان الذى أسلفنا وصفه ناحيتان : ناحية حادثة وهى ما يتصل منه بالصورة البدنية العنصرية ، وناحية أزلية أبدية ، وهى ما يتصل منه بالجانب الإلهى . فهو حق وخلق ، وقديم وحادث وسرمدى وفانٍ وما إلى ذلك من صفات الأضداد . وقد جمع الإنسان ـ بل كل ما فى الوجود ـ بين صفات الأضداد هذه من أجل أن فيه الناحيتين : اللاهوتية والناسوتية . وهذه الفكرة من الأفكار الأساسية فى مذهب ابن عربى لا يكاد يغفل ذكرها فى كل فصل من فصول كتابه ؛ بل عليها يقوم كل مذهبه فى وحدة الوجود .

أما كون الإنسان « الكلمة الفاصلة الجامعة » فلأنه يقف حداً فاصلا بين الله والعالم لأنه صورة الله والعالم هو المرآة التى تنعكس عليها هذه الصورة، والله هو الذات التى الإنسان صورة لها . ولهذا يطلق عليه ابن عربى أحياناً ـ أو بعبارة أدق ـ يطلق على الإنسان الكامل لا مطلق إنسان ـ إسم البرزخ وهو اسم يظهر أنه استعارة من فلسفة فيلون اليهودى الإسكندرى لأن فيلون يصف الإنسان بهذا الوصف . وأما كونه « كلمة جامعة » فلأنه يجمع فى نفسه ـ كما قلنا ـ كل الأسماء الإلهية بمعنى أنه مجلًى لها .

(٧) « فلا يزال العالم محفوظا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل . . . أبدياً »

ليس الإنسان ـ الإنسان الكامل ـ هو العلة الغائيّة من الوجود فحسب، بل هو الحافظ للوجود والسبب فى استمراره . أما أنه العلة الغائيّة من الوجود فقد شرحناه ، وأما كونه سبب استمرار الوجود فلأن العلة إذا وجدت وجد معلولها وإذا انعدمت انعدم معلولها الخاص ، فإذا زال الإنسان من العالم ، وهو المقصود بالذات من خلق العالم ، لزم أن يزول العالم : أى لزم أن تنحل الصور الكونية وترجع إلى أصلها وهو الذات الإلهية الواحدة. وهذا معنى قول المؤلف « وانتقل الأمر إلى الآخرة » إذ المراد بالآخرة ذات الحق التى عنها صدر كل شىء وإليها يرجع كل شىء ؛ وبالدنيا ، العالم الخارجى: عالم الظواهر. وخلاصة الفقرة أنه إذا زالت علة ظهور الحق فى صور الوجود زال العالم الذى هو مجموع هذه الصور وبقيت الذات الإلهية وحدها غير ظاهرة فى شىء ولا معروفة لأحد .

(٨) « وليس للملائكة جمعية آدم . . . تقديس آدم » .

ليس للملائكة جمعية آدم لأنهم لا تتمثل فيهم جميع الأسماء الإلهية التى تتمثل فى الجنس البشرى . ولذلك لما علّم الله آدم الأسماء كلها ـ وعلّم هنا مأخوذة بمعنى أظهرها فيه ـ وجعله خليفة عنه فى أرضه ، أنكر الملائكة الذين لم يدركوا سر ذلك الأمر منزلة آدم وقالوا « أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ؟ »

وكل شىء فى الوجود يسبح الله ويقدسه بحسب منزلته من الوجود وبحسب ما أودع الله فيه من مظاهر أسمائه ، لأن التسبيح والتقديس هنا ليس معناهما إلا إظهار الكمال الإلهى الذى يتجلى فى الموجود بمقتضى طبيعة الموجود نفسه. ولذلك قال تعالى « وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » لأن الشىء لا يفقه تسبيح غيره وتقديسه لله إلا إذا كان ذلك الغير مماثلا له فى طبيعته ؛ ولهذا لم تفقه الملائكة تسبيح آدم ولا تقديسه ، ولا هى سبحت الله وقدسته تسبيح آدم وتقديسه .

وكلما كان الكائن أعلى درجةً فى الوجود من غيره ، أى كلما كان مظهراً لعدد أكبر من صفات الله وأسمائه ، كان أعظم فى تسبيحه وتقديسه لله . والإنسان من بين الكائنات كلها هو الذى يسبح الله ويقدسه أعلى مراتب التسبيح والتقديس، لأنه مظهر الكمالات الإلهية جميعها .

غير أن مايسميه ابن عربى « كمالاً » يجب ألا يفهم منه الكمال الخلق وحده ؛ بل الكمال عنده كل صفة وجودية ، أو كل صفة تحقق الوجود فى ناحية من نواحيه سواء أكانت الصفة أخلاقية أم غير أخلاقية ، خيراً أم شراً . فالطاعة من العبد كمال وهى من مظاهر اسم المنعم أو اسم الرحيم أو ما شاكلهما من أسماء الجمال . والمعصية من العبد كمال أيضاً لأنها صفة وجودية وهى من مظاهر اسم الجبار أو المنتقم أو المعذب أو ماشاكلها . ومن هنا كانت الطبيعة الإنسانية أكمل من طبيعة الملائكة لأنها تحقق من معانى الوجود مالا تحققه الطبيعة الملائكية . فطبيعة الإنسان بدنية روحية معاً ، وطبيعة الملائكة روحية فقط .

قارن الفص السابع عشر فى شرح المؤلف للآية « وإن من شىء إلا يسبح بحمده » (س ١٧ آية ٤٤) .

(٩) « اعلم أن الأمور الكلية . . . فهى باطنة لا تزال عن الوجود العينى » .

الأمور الكلية هى المعقولات أو المثل فى فلسفة أفلاطون، والمراد بها هنا الصفات الإلهية المتجلية فى الخلق على نسب متفاوتة . ولابن عربى رأى خاص فى وجودها يختلف تماماً عن رأى أفلاطون فى المثل . فالأمور الكلية فى مذهبه معان عقلية ليس لها وجود عينى — أى خارجى — مستقل عن الأشياء التى لها حكم فيها ونسبة إليها ، ولكن لها أثراً فى كل ما له وجود عينى . وقوله « فهى باطنة لا تزال عن الوجود العينى » يمكن قراءته فهى باطنة لا تَزال (بفتح تاء تَزال) أى فهى باطنة عن الوجود العينى لا تَزال كذلك . ويمكن قراءتها لا تُزال (بضم التاء) أى لا تنمحى

أو لا تفارق الوجود العينى . أى أن الكلى إن كان له وجود خارجى فوجوده فى أفراده لا يفارقها .

ونسبة الأمر الكلى إلى أفراده نسبة واحدة سواء أكان المتصف به شيئاً مؤقتاً أم غير مؤقت ، حادثاً أم قديماً . فنسبة العلم مثلاً إلى جميع من يتصفون به واحدة إذ نقول فى كل من اتصف بالعلم إنه عالم، وكذلك نقول فى الحياة وفى الإرادة. ولكن الأمر الكلى من ناحية أخرى يعود إليه حكم من الموجودات العينية التى يتحقق فيها بحسب طبيعة تلك الوجودات ؛ فيوصف بالقدم إذا اتصف به القديم وبالحدوث إذا اتصف به الحادث .

(١٠) « ثم لتعلم أنه لما كان الأمر على ماقلناه ... إلا الوجوب الذاتى » :

لما شرح معنى المحدَث (والمراد به العالم) وأنه هو الممكن المفتقر فى وجوده إلى غيره لا الذى له أولية فى الزمان، أخذ يشرح الصلة بينه وبين محدِثه الذى هو واجب الوجود . فقال إن طبيعة واجب الوجود اقتضت وجود المحدَث لذاتها ، ولذا كان المحدَث واجب الوجود بغيره . واقتضت طبيعة واجب الوجود كذلك أن يكون المحدَث (العالم) على صورة من أوجده فيظهر فيه كل شىء من اسم وصفه عدا وجوب الوجود الذاتى وهى الصفة التى انفرد بها الله .

ولما كان العالم صورة واجب الوجود بهذا المعنى أحالنا الله فى العلم به على النظر فى الحادث بما فيه أنفسنا ، وبذلك عرفناه واستدللنا بأنفسنا عليه . وهنا يصل ابن عربى إلى النقطة الختامية فى هذا الموضوع ويعرج مرة أخرى على مذهبه فى وحدة الوجود فيقول « فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف إلا الوجوبَ الخاص الذاتى ». بل إن الأنبياء أنفسهم (ألسِنة التراجم) يصفون الله بهذه الأوصاف ويصف هو نفسه لنا بها أو بنا ، فنحن صفاته لأننا مظهره، وعلمنا به علمنا بنا ومنّا ، لأننا نراه فى المرآة ، ويستحيل علينا أن نراه بدونها ، والمرآة العالم الذى نحن جزء منه .

(١١) « فبهذا صح له الأزل والقدم ... فى عين آخريته » :

ظهر مما تقدم أن الحق والخلق وجهان لشىء واحد هو الحقيقة المطلقة أو الوجود المطلق لا فرق بينهما إلا فى وجوب الوجود الذى يتصف به الحق، وإمكان الوجود أو الافتقار الذاتى الذى هو من طبيعة الخلق. وعن وجوب الوجود تتفرع كل الصفات التى يتميز بها الحق عن الخلق كالقدم والأزلية والأبدية وغيرها .

فالحق قديم أى لا أول لوجوده لأنه يستحيل عليه المسبوقية بالعدم . فهذا معنى من معانى الأولية انتفى عنه . ولـكنه يصف نفسه بأنه الأول والآخر فلا بد أن يكون المراد بالأولية هنا أنه مبدأ الوجود والأصل الذى صدر عنه كل وجود ، كما أن المراد بالآخرية رجوع كل موجود فى آخر الأمر إليه كما قال « وإليه يرجع الأمر كله ». ولهذا قال المؤلف « فهو الأول فى عين آخريته » أى أن أوليته وآخريته يرجعان إلى سبب واحد هو افتقار الموجودات إليه . فالأزل والأبد إذن من صفات الواحد الحق وحده؛ والوجود الزمانى المحدود من صفات الـكثرة . ولا يمكن أن تـكون أولية الحق تعالى مثل أولية الوجود المقيد بمعنى افتتاح الوجود عن العدم، وإلا لم يصدق عليه أن يكون آخراً لأن الآخرية حينئذ تـكون بمعنى آخرية الموجودات المقيدة أيضاً والموجودات المقيدة أو الممكنات غير متناهية .

(١٢) « فالعالم بين كثيف ولطيف وهو عين الحجاب على نفسه ، فلا يدرك الحق إدراكه نفسه » .

فى العالم أجسام وأرواح وهى المرادة بالـكثيف واللطيف ؛ وكلها حُجُبٌ تستر الذات الإلهية وتمنعها من الظهور عارية عن كل تعين ، كما تحول بيننا وبين إدراك تلك الذات على حقيقتها . وقد استشهد الصوفية فى هـذا المعنى بحديث كثيراً ما رددوه وذهبوا فى تأويله كل مذهب وهو أن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سُبُحات وجهه ما انتهى إليه البصر من خلقه » . قال أصحاب وحدة الوجود

المراد بالوجه الذات الإلهية وبالحجب التعينات الكونية .

فالعالم الذى هو صورة الله هو عين الحجاب الذى يستر الله ، ولا يدرك العالم من الله إلا بمقدار ما يتجلى فيه من أسرار الحق . ولهذا لا يدرك شيء من العالم الحقَّ كما يدرك الحق نفسه . وهـذا اعتراف صريح من ابن عربى بأن الوجود المطلق بعيـد المنال حتى على ذوق الصوفى ، ومنـه يتبين أن دعواه فى وحدة الوجود لا تقوم على الكشف والاستدلال ، وإنما هى فرض افترضه وعجز عن تأييده . وقد يقال إن المراد بالعالم « العالم الأكبر » لا الإنسان وإن الإنسان وحده هو الذى يستطيع إدراك الحق وإدراك الوحدة الوجودية لأنه الصورة الكاملة للوجود. ولكن ابن عربى أميل إلى الأخذ بالمعنى الأول . لا فكاك للإنسان من عقاله ولا تخلص له من صورته إلا بالموت : وما دام فى تعينه ، وما دامت له إنيَّة تميزه عن غيره فهو عاجز عن إدراك الحق والوصول إليه . ولهذا أجمع الصوفية على ضرورة العمل لرفع ذلك الحجاب ـ حجاب الإنية ، وجعلوا غاية طريقتهم الفناء عن الصفات البشرية المشار إليها بالإنِّية. قال الحسين بن منصور الحلاج وقد أشقاه عذاب الحجاب .

بينى وبينك إنّيٌّ ينازعنى فارفع بفضلك إنيّ من البين

ولكن الحلاج كان حلولياً ـ ولم يكن من أصحاب وحدة الوجود ـ فهو يطلب محو صفاته التى يشعر أنها عائق له دون الوصول إلى الله وحلول الصفات الإلهية محلها. وهذا معنى لا يرمى إليه أصحاب وحدة الوجود عند ما يتكلمون عن الفناء ، بل الفناء عندهم حال يتحقق فيها الصوفى من اتحاد موجود بالفعل كان قد حجبه عنـه اشتغاله بإنيته : فليس فى الأمر فى زعمهم تحول فى الصفات ولا صيرورة ولا حلول ، وإنما هو تحقق من زوال الصور الفانية وبقاء الذات الأبدية . أما حقيقة هذه الذات المطلقة فلا يرقى إليها إنسان أياً كان . وابن عربى صريح فى هذا كل الصراحة حيث يقول:

« فلا يزال الحق من هذه الحقيقة غير معلوم علم ذوق وشهود ، لأنه لا قدم للحادث في ذلك » (الفصل الأول) .

(١٣) « فالكل مفتقر ما الكل مستغنى » إلى آخر الأبيات :

المراد بالكل الحق والخلق أو الله والعالم . والكل فى نظره مفتقر لأن الحق والخلق وجهان لحقيقة واحدة مفتقر كل واحد من وجهيها إلى الآخر . أما افتقار الخلق إلى الحق فظاهر إذ قد بينا أن الخلق ليس إلا الصورة والمظهر الخارجى للحق: فبالحق وجوده ومن الحق يستمد ذلك الوجود على الدوام . ولولا أن الحق سبحانه قد طبع صورته على صفحة العالم ؛ أو كما يقول المؤلف « لولا سريان الحق فى الموجودات بالصورة » ما كان للعالم وجود . وقد ذكرنا أيضاً أن العالم من ناحية أخرى ليس إلا الصفات والأسماء الإلهية التى وصف الحق بها نفسه ووصفناه نحن بها . فليس للعالم وجود ، بل ليس له معنى إلا بالإضافة إلى الحق . أما افتقار الحق إلى الخلق - ويقصد ابن عربى بالحق الله لا الذات الإلٰهية المجردة عن كل وصف وكل نسبة (وهى التى ترداف فى فلسفة أفلوطين « الواحد) - فراجع إلى أن للحق من الأسماء والصفات مالا يتحقق إلا عن طريق العالم الذى هو مظهرها. ولولا هذا المظهر الاسمائى والصفاتى لظل الحق ذلك « الكنز المخفى » الذى أشار إليه الحديث القدسى الذى أسلفنا ذكره .

فالافتقار من الخلق إلى الحق ومن الحق إلى الخلق فى نظر ابن عربى حقيقة لا كناية فيها . ولكنه يصف الحق أحياناً بأنه الغنى على الإطلاق ، وبهذا يقصد الذات الإلٰهية العارية عن الصفات والأسماء ؛ وهذا ما أشار إليه البيت الثانى .

(١٤) « فقوله « اتقوا ربكم » : اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم . . . أدباء عالمين » .

مهما يكن التفسير الذى نأخذ به فى شرح هذه العبارة ، فإن كلمتى « اتقوا » و « ربكم » ليستا مستعملتين فى معنييهما العاديين . « اتقوا » مأخوذة من الوقاية

لا من التقوى، والرب مأخوذ بمعنى الاسم الإلٰهى أو الأسماء الإلٰهية الظاهرة فى مجلى من مجالى الوجود . ورب كل موجود هو الاسم الإلٰهى الظاهر فيه على ما سيبينه المؤلف فى الفص الإسماعيلى . أما قوله « اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم » الخ فيمكن فهمه بمعنيين : الأول اجعلوا الصورة التى هى مجلى الاسم الإلٰهى وقاية لذلك الاسم فإنه لا وجود للاسم ولا معنى له إلا بها ، ولا تنسوا أن الاسم الإلٰهى أيضاً وقاية للصورة إذ لا وجود لها إلا به . والمعنى الثانى ـ وهو أدنى إلى المراد وأكثر تمشياً مع بقية الفقرة ـ أن يقال إن الصورة الخارجية للإنسان هى جسمه وهو المشار إليه بقوله « ماظهر » والصورة الباطنية له هى ذلك الجزء الإلهى فيه القوم لصورته وهو المعبر عنه بالرب . فالمراد أن ينسب الإنسان كل الصفات البدنية إلى البدن وحده وبذلك يقى ربه لأن صفات البدن ذميمة ، وقصر الوصف بها على البدن وقاية للرب . وأن ينسب كل الصفات الروحية إلى الصورة الباطنية (وهى الرب) وفى هذا وقاية للبدن ، لأن صفات الرب صفات حمد أو مدح ، ومن له صفات الحمد يحتمى به من له صفات الذم . ومعنى العبارة كلها : إن كان ذم فانسبوه لأنفسكم واحموا الله منه ؛ وإن كان مدح فانسبوه إلى الله (الذى هو فيكم) واحتموا به . ولذلك قال المؤلف « فكونوا وقايته فى الذم واجعلوه وقايتكم فى الحمد » .

الفص الثاني

(١) « شيث » .

رأينا في الفص السابق أن المراد بآدم هو الصورة الإلهية الجامعة لكل حقائق الوجود ؛ وأن الحق سبحانه لما أحب أن يُعرف تجلى لنفسه في نفسه في هذه الصورة التي كانت له بمثابة المرآة ورأى جميع كمالاته فيها فجعلها الغاية من الوجود وخلق العالم الأكبر من أجلها . فآدم بهذا المعنى هو الحق متجلياً بصورة العالم المعقول وحاوياً في نفسه جميع صفات عالم الممكنات .

وهنا نرى ابن عربي يرمز بشيث ابن آدم إلى تَجَلٍّ آخر للحق : وهو تجليه في صورة المبدأ الخالق الذي يمنح الوجود لكل موجود – أو باصطلاح المؤلف – يظهر في وجود كل موجود . ولما كان من طبيعة الحق أن يخلق – أي أن الخلق فعل ضروري له – والخلق هنا معناه الظهور بالوجود لا الإيجاد من العدم – كان هذا التجلي الثاني – نتيجة لازمة عن التجلي الأول كما أن الابن نتيجة طبيعية ولازمة للأب .

وليس الخلق إيجاداً من عدم كما قلنا وإنما هو ظهور أو خروج أو تجل : ولذلك اختار له المؤلف كلمة النفخ أو النفث وسمى حكمة شيث بالحكمة النفثية . وكلمة النفخ أو النفث تشير إلى خروج شيء من شيء أو فيض شيء عن شيء . أما الوجود ذاته الذي يمنحه الحق لأعيان الموجودات فكثيراً ما يشار إليه « بنَفَس الرحمن » أو « النَّفَس الرحماني » ومن هنا جاء استعمال الرحمة بمعنى منح الوجود .

(٢) « العطايا والمنح الإلهية » .

ماذا تكون العطايا والمنح التي يهبها الله العالَمَ في مذهب يقول بوحدة الوجود

سوى الذات الإلهية وصفاتها ؟ فذاته تعالى سارية فى ذوات جميع الموجودات، وصفاته هى الصور الأولى المتعينة فى صفات العالم الخارجى . لهذا قسم المؤلف العطايا والمنح إلى ذاتية واسمائية . ويستوى فى مذهب كهذا أن يسأل العبد ربه أن يمنحه كيت وكيت من صفات الوجود بأن يتجلى له فيها وأن لا يسأل ؛ فإن الحق يتجلى فى كل موجود بحسب الاستعداد الأزلى لذلك الموجود لا يغيِّر من ذلك سؤال ولا دعاء . وكل موجود له عينه الثابتة فى الأزل يظهر وجوده الخارجى بمقتضاها. هذا هو القانون العام فى فلسفة ابن عربى لا يتحول عنــه قيد شعرة مهما اختلفت الأساليب التى يعبر بها عنه. من الجهل إذن السؤال أو الدعاء، فإن كل شىء قد قدِّر أزلاً وسيكون على نحو ما قدر : طاعة أو معصية ؛ خيراً أو شراً ؛ حسناً أو قبحاً ؛ اللهم إلا إذا قدر كذلك أن شيئاً ما لا ينال إلا بالسؤال أو الدعاء . أما الصوفى الكامل فلا يسأل شيئاً بل يراقب قلبه فى كل آن ليقف على مدى استعداده الروحى ، لأن قلب الصوفى – وهو مرآته التى يرى فيها تجلى الحق – يتغير فى كل لحظة مع تغير التجلى الإلهى . واللحظة التى يكون فيها الصوفى حاضراً بقلبه مع الله ويدرك فيها ناحية من نواحى استعداده الروحى هى التى يسميها الصوفية « الوقت » . ولذلك قالوا : الصوفى بِحُكْم وقته ، والصوفى ابن وقته .

ومن الصوفية – وهم الصنف الأدنى – من يسأل لا للاستعجال ولا غيره وإنما امتثالاً لأمر الله فى قوله «ادعونى أستجب لكم»: وليس المراد بالاستجابة منح الشىء المسئول فيــه دائماً ؛ فإن المسئول فيه لا يتحقق إلا إذا اقتضته طبيعة الشىء نفسه ووافق السؤال فيه الوقت المقدَّر له. أما إذا اختلف الوقت فلا استجابة إلا الاستجابة بلفظ « لبَّيك » التى يفرق ابن عربى بينها وبين الاستجابة الحقيقية التى يلزم عنهــا منح المطلوب .

(٣) « فالاستعداد أخفى سؤال » ،

ذكر المؤلف ثلاثة أنواع من السؤال: السؤال باللفظ أو الدعاء ؛ والسؤال بالحال؛ والسؤال بالاستعداد . أما السؤال باللفظ فقد شرحناه وبينا أنه لا أثر له مطلقاً فى الإجابة عن المسئول . وأما السؤال بالحال فراجع فى الحقيقة إلى السؤال بالاستعداد ؛ فإن الحال التى تطلب شيئاً ما تتوقف على طبيعة استعداد صاحبها ؛ فلحال الصحة أو المرض مثلاً مطالب ، ولكن الصحة والمرض يتوقفان على طبيعة الصحيح والمريض. فلم يبق بعد السؤال باللفظ إذن إلا السؤال بالاستعداد : أى ما تتطلبه طبيعة كل موجود من صفات الوجود . هذا هو السؤال بالمعنى الصحيح ؛ وهذا هو السؤال الذى يستجيب له الحق استجابة حقيقية . فإذا قدر لشىء ما أزلاً أن يكون على نحو ما من الوجود وطلبت طبيعة ذلك الشىء ما قدِّر لها ، تحقق فى الحال ما طلبت . وليس ما يجرى من الأحداث على مسرح الوجود إلا ذاك .

هنا تظهر جبرية ابن عربى واضحة جلية . ولكنها ليست جبرية ميكانيكية أو مادية ترجع لطبيعة جامدة غير عاقلة ، بل هى نوع من الانسجام الأزلى Pre-established harmony الذى قال به ليبنتز. كما أنها ليست الجبرية التى قال بها غير ابن عربى من المسلمين، لأن الجبرية الإسلامية ثنوية تفترض وجود الله والعالم، أما ابن عربى فيدين بحقيقة وجودية واحدة . فنظام الوجود القائم وما طبع فى جبلته من القوانين التى هى فى واقع الأمر قوانين إلهية وطبيعية معاً ، كل ذلك هو الذى يقرر مصير العالم فى أية لحظة من لحظاته. وهذه النزعة أقرب ما تكون إلى نزعة الرواقية فى إلهياتهم.

أما النتيجة العملية لهذا المذهب من الناحية الصوفية ، فالرضا المطلق بقضاء الله وقدره ، ومحاولة الصوفى التخلص ـ ما أمكنه ـ من ربقة العبودية الشخصية ، ليحقق فى نفسه الوحدة الذاتية مع الحق .

(٤) « ومن هنا يقول الله تعالى « حتى نعلم » ... الكشف والوجود » .

تشعر العبارة « حتى نعلم » ـ إذا أخذت على ظاهرها ـ بأن علم الله بالأشياء غير

أزلى لأنه متعلق بالموجودات الكائنة الفاسدة الموجودة فى الزمان والمكان . وقد حاول بعض المتكلمين نفى هـذا عن العلم الإلهى بأن نسبوا الحدوث فى العلم للتعلق لا للعلم نفسه . أما العلم الإلهى فهو قديم . ولكن ابن عربى يرد عليهم فى هذه النقطة بقوله إنهم أثبتوا صفة العلم زائدة على الذات الإلهية وجعلوا تعلق العلم بالمعلوم للعلم لا للذات.ولكن الذات وصفاتها شىء واحد فى نظر المحققين أمثاله (وفى نظر المعتزلة أيضاً) ؛ فالتعلق للذات المتصفة بالعلم لا للعلم . وكذلك الحال فى القدرة والإرادة والصفات الأخرى . فإذا قيل تعلق علم الله بكيت وكيت كان معنى ذلك تعلقت الذات الإلهية المتصفة بالعلم بكيت وكيت . ولكن ذات الحق هى فى الواقع ـ فى مذهبه ـ ذات المعلوم : وعلى ذلك لايرى أن الحق يكتسب علماً بالمعلوم عند ما يظهر ذلك المعلوم فى الوجود ، كما لا يرى بَعْدِيةً زمانية فى العلم الإلهى ، وإن افترض قبلية وبعدية اعتبارية فى الذات الإلهية التى تُصُوِّرت على أنها كانت ثم أصبحت . فعلم الله بالأشياء فى العالم العقلى هو علمه بأعيانها الثابتة التى هى ذاته المفصلة فى علمه . أى هى علمه بذاته فى هذا المقام . وعلمه تعالى بالموجودات الخارجية هو نفس ذلك العلم منكشفاً له فى صفحة الوجود : أو هو علم بذاته متجلياً فى أعيان الموجودات، فالبعدية موجودة بهذا المعنى . وعليه يلزم أن نفهم « حتى نعلم » على ظاهرها وألا نؤولها .

(٥) « والأمر كما قلناه وذهبنا إليه . وقد بينا هذا فى الفتوحات المكية » .

الأمر الذى قد بينه هو أن الحق سبحانه قد منح من ذاته وصفاته كل موجود ذى ذات وصفات . وهـذا هو التجلى الإلهى : أى الظهور فى الصور أو التعينات الكونية. ولا يكون التجلى الإلهى لشىء إلا بحسب استعداد المتجلى له ؛ ولهذا لا يرى إنسان إلا صورته فى مرآة الحق . أما الحق فى ذاته فلا يُرَى ولا يُعْلَمَ لأنه لا يتجلى فى صورة مطلقة . وقد ضرب المؤلف لهذه الرؤية الإلهية مثلاً بالمرآة والصورة المشاهدة فيها ، فإن الناظر إلى نفسه فى المرآة يرى صورته هو ولا يرى جرم المرآة

مهما حاول ذلك . فكذلك الحق الذى هو مرآة الوجود لا يرى إلا صوره المتجلية فى مرايا الوجود . ولكن التشبيه بالمرآة والصورة قد استُغِلَّ فى معنى آخر ، فشبه الخلق بالمرآة والحق بالصورة الظاهرة فيها . فكما أن الحق مرآة الخلق ، كذلك الخلق مرآة الحق . وفى هذا يقول المؤلف : فهو (أى الحق) مرآتك فى رؤيتك نفسك ، وأنت مرآته فى رؤيته أسماءه وظهور أحكامها : وليست (أى هذه الأسماء وأحكامها) سوى عينه .

أما المرجع المشار إليه فى الفتوحات المكية فوارد فى الجزء الأول ص ٣٩٧ فى الكلام عن المرآة وصورتها .

(٦) « فالرسلون ، من كونهم أولياء ، لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء » .

يعتبر ابن عربى « الولاية » أساس المراتب الروحية كلها . فكل رسول ولى وكل نبى ولى . وأخص صفات الولى أياً كان المعرفة : أى العلم الباطن الذى يلقى فى القلب إلقاء ولا يكتسب بالعقل عن طريق البرهان ، وهو مختلف عن العلم الموحى به فى مسائل التشريع . وقد يستعمل ابن عربى كلمة « الإنسان الكامل » مرادفة لكلمة « ولى » بهذا المعنى ، فالأنبياء أولياء لأنهم فوق معرفتهم الكاملة بالله يعلمون شيئًا من عالم الغيب . والرسل أولياء لأنهم يجمعون بين معرفتهم الكاملة بالله وبين العلم الخاص بالشرائع التى أرسلوا بها .

والنبوة والرسالة تنقطعان لأنهما مقيدتان بالزمان والمكان، أما الولاية فلا تنقطع أبداً، لأن المعرفة الكاملة بالله لا تحد بزمان أومكان ولا تتوقف على أى عامل عرضى.

وهناك فرق آخر وهو أن العلم الشرعى يوحى به إلى الرسول على لسان الملَك ، أما العلم الباطن عند الولى ـ سواء أكان رسولاً أو نبيًا أو محض ولى ، فهو إرث يرثه الولى من خاتم الأولياء الذى يرثه بدوره من منبع الفيض الروحي جميعه : روح

محمد أو الحقيقة المحمدية . وخاتم الأولياء وحده من بين ورثة العلم الباطن هو الذى يأخذ علمه مباشرة عن روح محمد التى يرمز إليها الصوفية عادة باسم « القطب » ولا يقصد بالحقيقة المحمدية أو روح محمد ، محمدٌ النبي بل حقيقته القديمة التى تقابل العقل الأول عند أفلوطين و « الكلمة » عندالمسيحيين، والتى يقول ابن عربى إنها المقصودة فى الحديث كنت نبياً وآدم بين الماء والطين؛ لا بمعنى قدِّر لى أن أكون نبياً قبل خلق آدم كما يدل عليه ظاهر الحديث ، بل بمعنى وجدت حقيقتى أو روحى التى هى العقل الإلٰهى قبل أن يوجد آدم .

(٧) « وفى هذا الحال الخاص تقدم (أى محمد) على الأسماء الإلٰهية » .

يقتبس الصوفية عادة فى هذا المقام الحديث القائل إن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو أول من يفتح باب الشفاعة فيشفع فى الخلق، ثم الأنبياء ثم الأولياء ثم المؤمنون؛ وآخر من يشفع هو أرحم الراحمين ». وإذا فهمنا أن ابن عربى يقصد بالاسم الرحمن الاسم الجامع للأسماء الإلهية كلها مستشهداً على ذلك بقوله تعالى «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن » ، وإذا كانت شفاعة « الرحمن » ستكون يوم القيامة آخر الشفاعات : إذا كان كل ذلك ، أدركنا كيف قدم محمد الشفيع على الأسماء الإلهية. وليس التقدم المذكور تقدماً بالإطلاق، بل هو فى هذا المقام الخاص الذى هو مقام الشفاعة . أما حكمة تأخر الاسم الرحمن فلكى تعم الشفاعة كل شىء لقوله تعالى « ورحمتى وسعت كل شىء » .

(٨) « وأسماء الله لا تتناهى لأنها تعلم بما يكون عنها ... أو حضرات الأسماء »

سبق أن ذكرنا فى تعليقاتنا على الفص الأول كيف اعتبر ابن عربى الموجودات صفات للحق وصف بها نفسه ووصفناه نحن بها . ولما كانت الموجودات لا تتناهى عدداً ، كانت الأسماء الإلهية التى تتجلى فى هذه الموجودات لا تتناهى عدداً أيضاً . ولكن الموجودات مع عدم تناهيها أفراداً وأشخاصاً ، يمكن حصرها فى عدد متناه من

الأجناس والأنواع . وكذلك الأسماء الإلهية التى لا ينحصر عددها يمكن ردها إلى أصول عامة محصورة العدد ، وهذه الأصول هى أمهات الأسماء وهى المعروفة بالأسماء الحسنى أو الحضرات الأسمائية . ومعنى الحضرة هنا هو المجلى الذى يظهر فيه أثر إلٰهى من نوع خاص؛ أو هو المجال الذى يظهر فيه فعل إلٰهى . فحضرة الرحمن هى مجموعة المجالى التى يظهر فيها أثر للرحمة الإلٰهية ، وإن كانت حالات الرحمة لا تتناهى عدًّا لأن الكائنات المرحومة لا تتناهى عـدًّا . وحضرة الجبار هى المجال الذى يظهر فيه الحق بهذا الوصف وإن كانت حالات الجبروت لا تتناهى عدًّا وهكذا . فالذى لا يتناهى عدًّا هو فروع الأسماء أو مظاهرها لا أمهاتها .

وأهم مرجع شرح فيه ابن عربى الأسماء الإلٰهية وتصنيفاتها هو كتابة « إنشاء الدوائر » الذى نشره الأستاذ نيبرغ . قارن شرح القيصرى على الفصوص . المقدمة ص ١١ — ١٥ .

(٩) « فما فى الحضرة الإلهية لاتساعها شىء يتكرر أصلا » .

ليس فى الوجود سوى ذات واحـدة وعدد لا يتناهى من نسب وإضافات يكنًّى عنهـا بالأسماء الإلهية ، وتسمى حين تظهر فى الصور الخارجية باسم الموجودات أو التعينات . فالوحدة — وهى ما يقع فيه الاشتراك بين جميع الموجودات — ترجع إلى الذات : إلى الحق فى ذاته . والـكثرة — وهى ما يقع فيه الاختلاف بين الموجودات — ترجع إلى هذه الإضافات والنسب : إلى الخلق . ولـكن الحق والخلق وجهان لوجود واحد أو حقيقة واحدة . وإذا نظرت إلى هـذه الحقيقة من ناحية الـكثرة أو التعدد وجدت اختلافاً كبيراً فى مظاهرها وتمايزاً يكفى فى تشخيص كل منهـا وإعطائه فرديته . ووجدت فوق ذلك أن لا واحد من هذه المظاهر عين الآخر ، بل لا مظهر منها فى لحظة هو عينه فى اللحظة التى تليه . وهـذا هو الذى أشار إليه المؤلف بقوله « فـما فى الحضرة الإلهية مع اتساعها شىء يتكرر أصلا » . كل شىء يخلَقُ خلقاً

جديداً فى كل آن . فالوجود هو المسرح الأكبر الذى تتعاقب الصور فى الظهور عليه أبداً وأزلاً ، ولا تظهر صورة منها عليه مرتين .

هـذا هو الخلق الجديد الذى يشرحه المؤلف بإسهاب فى الفص السادس عشر وسنعرض له فى موضعه .

(١٠) « وهذا العلم كان علم شيث ، وروحه هو الممد .... »

ذكرنا فى التعليق الأول على هذا الفص أن « شيث » ليس إلا رمزاً للحق فى التجلى الثانى أو التجلى الأسمائى الذى ظهر فيه الحق بصورة المبدأ الخالق الذى أعطى كل موجود وجوده وأظهر فيه ما أظهر من معانى أسمائه . ومن هنا يظهر لِمَ يعتبر ابن عربى العلم بالأسماء الإلهية وتجلياتها وقفاً على شيث الذى يستمد من روحه كل من تكلم فى هذا الموضوع . يقول الصوفية إن شيث وحده هو الذى بيده مفاتيح الغيب . وليست مفاتيح الغيب هـذه إلا الأسماء الإلهية، لأنها دلالات على الغيب المطلق الذى هو الذات الإلهية : أو هى مفاتيح الكنز الخفى الذى أحب الظهور فأظهرته .

(١١) « فما فى أحد من الله شىء ، وما فى أحد من سوى نفسه شىء » .

تدل هذه العبارة فى ظاهرها على أن ابن عربى قد وقع فى تناقض شنيع مع نفسه وأنكر فى جملة واحدة ما فصله فى وحـدة الوجود فى صفحات بل كتب . والحقيقة ألا تناقض فى أقواله إذا وقفنا على مراميه .

قد ذكرنا فى تعليقات الفص الأول أن الفيض عنده فيضان : الفيض الأقدس وهو تجلى الحق لنفسه فى صور أعيان الممكنات الثابتة ، أو فى الصور المعقولة للوجود الممكن . وكل عين من هذه الأعيان الثابتة تحمل فى نفسها مستقبل تاريخها وما قدر لها أن تكون عند ما تتحقق بالفعل وتأخذ مكانها بين الموجودات الخارجية . فهى لا تخضع فى تحققها لشىء ما إلا لقوانينها الذاتية التى هى جزء من قوانين الوجود العينى الذى نسميه بالعالم . فهى بهذا المعنى صورة من صور الحق ووجودها العينى عند ما توجد

صورة من صور وجوده . ولكن الله ـ الذات المطلقة ـ ليس له من حيث إطلاقه وغناؤه الذاتى عنها وعن غيرها نسبة ما إليها ولا لها هى نسبة إليه . فليس فيها من ذلك المطلق شىء . وليس فيها مما يحقق وجودها إلا طبيعتها الخاصة .

فما فى موجود من الموجودات شىء من الله (المطلق) عينه على النحو الذى تمين به، وإنما وجود كل شىء راجع إلى نفسه . ووجود الأشياء فى الصور التى هى عليها هو الفيض الثانى أو الفيض المقدس . فإذا فهمنا العبارة السابقة من ناحية صلتها بهذا الفيض، ارتفع التناقض الظاهرى بينها وبين مذهب المؤلف فى وحدة الوجود .

على أنه يمكن تفسير العبارة بمعنى آخر يتمشى تماماً مع مذهب ابن عربى العام ويتأيد بما أورده هو فى الفص العيسوى. وذلك أن الله عنده هو الوجود المطلق ، وكل موجود من الموجودات صورة له . والصورة ـ إذا أخذت فى جزئيتها ـ ليست الله فى إطلاقه . وإذن فليست الصورة هى الله وإن كانت مجلى له. وقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى بن مريم لأنهم حصروا الحق الذى لا تتناهى صوره فى تلك الصورة الجزئية المعينة، وكان الأولى بهم أن يقولوا إن المسيح صورة من صور الحق التى لا تتناهى.

على أن ابن عربى لا يكتفى بنسبة التحقق فى الوجود إلى ذوات الأشياء نفسها ، بل ينسب إليها أيضاً كل وحى وكل علم إلهامى أو ذوقى . فلا منبع لعلم فى الإنسان إلا نفسه . وفى هذا يقول : « فأى صاحب كشف شاهد صورة تلقى إليه مالم يكن عنده من المعارف ، وتمنحه ما لم يكن قبل ذلك فى يده ، فتلك الصورة عينه لا غيره ». فالاستعداد الأزلى فى الوجود هو الذى يعين وجوده ويكيّف ما يوحى إليه من العلم .

وإذا كان الأمر على ما وصفنا ، فما معنى القول بأن الله قادر على كل شىء ، وأنه فعال لما يريد ؟ ما معنى الإمكان الذى يتكلم عنه المتكلمون ؟ ما معنى أن الممكن هو ما يستوى وجوده وعدمه فإن شاء الله أوجده وإن شاء لم يوجده ؟ أليس كل شىء مقدراً أزلا فى عينه الثابتة فإذا ظهر فى الوجود كان ظهوره بحسب ما تقتضيه تلك العين؟

ألا تتنافى هذه الجبرية العنيفة مع وجود إله مختار يفعل فى الوجود مايشاء وكيف يشاء؟

هـذه أسئلة يحاول ابن عربى أن يجيب عنها فى الفقرة التالية عند ما يشرح معنى الإمكان والممكن . يقول لما ثبت عند بعض النظار أن الله فعال لما يشاء ، جوزوا عليه ما يناقض الحـكمة وما عليه الأمر فى نفسه . فالممكن عندهم ما كان وجوده من الله (واجب الوجود بالذات) وفى إمكان الله أن يوجده على أى نحو أراد ، حتى ولو كان ذلك الوجود منافياً للحكمة ولطبيعة الوجود إطلاقاً . ولـكن هذا التفسير دفع ببعض المتكلمين الآخرين إلى إنكار وجود الممكنات ، وقالوا لا وجود إلا لواجب الوجود : وواجب الوجود إما واجب الوجود بذاته أو واجب الوجود بغيره . أما الممكن إطلاقا فلا يمكن تحقق وجوده . أما ابن عربى فقد توسط بين الأمرين وقسم الوجود إلى واجب وممكن ثم قال إن الممكن هو واجب الوجود بالغير . يقول « والمحقق يثبت الإمكان ويعرف حضرته ، والممكن ما هو الممكن ، ومن أين هو ممكن، وهو بعينه واجب الوجود بالغير، ومن أين صح عليه اسم الغير الذى اقتضى له الوجوب».

والحقيقة أن « الغَيرِيَّة » هنا غيرية اعتبارية ، وأن واجب الوجود بالغير ليس إلا مظهراً لواجب الوجود بالذات ، وأن كل ما يجرى على أى شىء من أحكام الوجود ضرورى ، ويستوى أن تنسب هذه الضرورة إلى العين أو إلى الذات المتجلية فى صورة العين لأن الـكل واحد . ولم يجب ابن عربى على الإشكال الذى أثاره نظار المتكلمين ، وإنما شرح ناحية من نواحى مذهبه فى وحدة الوجود .

(١٢) « وعلى قدم شيث يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الإنسانى » .

ذهب شراح الفصوص فى تفسير هذا الفص الرمزى مذاهب شتى وتضاربت فيه آراؤهم . فمنهم من اعتبر « آخر مولود يولد فى النوع الإنسانى » ولداً حقيقياً يحمل جميع أسرار شيث على نحو ما حمل شيث أسرار آدم . ولـكنهم اختلفوا بعـد ذلك : فذهب بعضهم إلى أن المراد به ختم الولاية العامة الذى قالوا إنه عيسى عليه السلام .

أما ختم الولاية الخاصة (الولاية المحمدية) فهو ابن عربى نفسه على نحو ما صرح فى كتاب الفتوحات المكية (الجزء الأول ص ٣١٩) .

وذهب البعض الآخر إلى أنه مطلق ولى يولد آخر الزمان ، ويدعو الناس إلى الله فلا تجاب دعوته لغلبة حكم الشهوة على عقول بنى الإنسان فى ذلك العهد . وعليه فهو غير عيسى ، لأن عيسى سينزل آخر الزمان إلى الأرض ويحكم فيها بشريعة محمد ويرد الإسلام إلى سيرته الأولى .

وهذه تفسيرات لا تشبع غلة ولا تتفق مع روح مذهب المؤلف ولا مع أسلوبه. فالأولى أن نعتبر العبارة رمزية ثم نأخذ فى حل رموزها .

يبدو أن المراد بالولد الذى هو آخر ما يولد للنوع الإنسانى هو « القلب » (أو العقل) كما يفهمه الصوفية ، وأن المراد بأخته التى ولدت معه النفسُ الإنسانية ؛ وأن المراد بالصين الذى ولد فيها الولد القرار البعيد للطبيعة البشرية أو موضع السر منها : يؤيد ذلك أن كلمة الصين استعملت فى غير هذا المقام للدلالة على البعد فى مثل قول النبى عليه السلام « اطلبوا العلم ولو فى الصين » . ويُشير قوله « يكون رأسه عند رجليها » إلى تغلب النفس الحيوانية على القلب وقهرها له فى وقت ما من أوقات تطور الإنسان . أما الناس الذين دعاهم هذا الولد إلى الله فلم يستجيبوا له ، فالمراد بهم قوى النفس وجنودها التى لا تخضع لسلطان العقل .

فإذا قبض الله ذلك الولد إليه — وقبض مؤمنى زمانه — وهى قوى الإنسان الروحية التى تستجيب لدعوته — بقى من بقى من الناس مثل البهائم . ومهما كثر النكاح بين رجالهم ونسائهم — أى بين القوى الفاعلة والقوى المنفعلة فى الإنسان — فلن تستطيع أن تلد ذلك المولود لأنه من طبيعة غير طبيعتها .

وفى الفقرات الأخيرة من الفص ما يشير إشارة قوية إلى أن المراد بالمولود العقل الإنسانى (أو القلب) الذى هو «الفصل» المميز للإنسان عن سائر أنواع الحيوان، وآخر ما ظهر فى النشأة الإنسانية من القوى .

الفص الثالث

---

(١) « المحور الذى يدور عليه هـذا الفص هو التشبيه والتنزيه وجها الحقيقة الـكلية التى هى كل ما فى الوجود » .

فليس المراد بالتشبيه والتنزيه هنا ما أراده المتكلمون عنـد ما تحدثوا فى الصفات الإلهية فنفوها أو أثبتوها ، وعلى أى نحو أثبتها المثبتون أو نفاها النافون ؛ بل المراد بهما معنى آخر لم يسبق ابن عربى إليه سابق ، وهو المعنى الوحيد الذى يتمشى مع نظريته العامة .

أما المتكلمون فقصدوا بتنزيه الله أنه يتعالى عن كل وصف وكل حد ، لأن الصفات التى يمكننا أن نصفه بها إما منتزعة من صفات المحدثات أو سلوب لها ؛ فإذا وصفناه بصفات المحدثات ألحقناه بها وهذا محال، وإن وصفناه بسلوبها لم نصفه بشىء فالأولى بنا ألّا نصفه بوصف ما . فإن ورد فى القرآن من الآيات ما يصف الله بصفة تشعر بالتشبيه أو التمثيل وجب تأويله . وكذلك فعل المعتزلة أكبر الدافعين عن التنزيه مستندين إلى قوله تعالى « ليس كمثله شىء » . فالله يجب ألّا يوصف بصفة من صفات المخلوقات ؛ وإن وصفه واصف فيجب ألا يكون ذلك إلا بصفة المخالفة للحوادث وما يلزم عنها لزوما منطقيًا كالقدم والبقاء والضرورة والإطلاق وما شاكل ذلك .

أما التشبيه فـكان قولَ أهل السنة الذين أخذوا آيات التشبيه على ظاهرها سواء منها ما أشعر بالتمثيل أو التجسيم ،ولو أنهم ـ تحاشيًا للوقوع فى تجسيم صريح ـ قالوا إن الله يتصف بهذه الصفات ، ولـكن على نحو لا نعرفه ـ بلا كيف !

أما ابن عربى فيستعمل كلمتى التنزيه والتشبيه بمعنى « الإطلاق » و « التقيد » .

فالله منزه بمعنى أنه إذا نظر إليـه من ناحية ذاته فهو يتعالى عن كل وصف وكل حد وتقييد . وهو بهذا المعنى غنى عن العالمين يحيط بكل شىء ولا يحيط به شىء ولا عِلْم، سار فى كل موجود غير متعين فى موجود دون آخر . فلا يصدق عليـه وصف إلا الإطلاق ، وفى الإطلاق تنزيهه .

ولـكن الله من ناحية أخرى مشبه ، وذلك إذا نظرنا إليه من حيث تعينات ذاته فى صور الوجود . فهو يسمع ويبصر مثلاً ـ لا بمعنى أن سمعه وبصره يشبهان سمع المخلوقات وبصرهم ، بل بمعنى أنه متجل فى صورة كل من يسمع وما يسمع ، وكل من يبصر وما يبصر ؛ أو أنه جوهر كل مايسمع ويبصر . وهذا تفسير للتنزيه والتشبيه يخرجهما لاشك عن معناهما الأصلى ؛ ولـكنه تفسير لا غنى عنه ـ لابن عربى ـ فى تـكوين فلسفته العامة فى طبيعة الوجود . هذا التفسير هو أساس قوله بأن الحقيقة وحدة وكثرة ، ظاهرة وباطنة ، وحق وخلق ، ورب وعبد ، وأنهـا قديمة وحادثة ، وخالقة ومخلوقة إلى غير ذلك من المتناقضات التى لا يكل قلمه عن ترديدها .

والتنزيه والتشبيه بهذا المعنى متضايفان متكاملان لا يقوم أحدهما بدون الآخر . هذا إذا قلنا بثنوية الصفات : حق وخلق ، إله وعالم ، وحدة وكثرة . أما إذا وقفنا عند الوحدة الوجودية فقط، فليس هنالك مايقال! . وهذا ما يدفع بنا إلى ذكر نوع آخر من التنزيه تكلم عنه ابن عربى ، وهو التنزيه الذى تتصف به الذات الإلهية فى ذاتها ، بعيدة عن كل تعين ، مجردة عن كل نسبة إلى الوجود الخارجى . ولـكن هذا التنزيه ـ ويظهر أنه يشير به الى التنزيه المطلق الذى أشرنا إليه ـ لا يدركه عقل، ولا يمكن أن يدركه عقل ، بل إن مجرد إدراك العقل له تحديد ، وهو فوق كل تحديد . ولهذا قال : « اعلم أيدك الله بروح منه أن التنزيه عند أهل الحقائق فى الجناب الإلهى عين التحديد والتقييد » . وليس هذا التنزيه الذى يشير إليه إلا التنزيه المطلق. لأن التنزيه حكم، والحـكم تقييد وتحديد للمحكوم عليه . وغاية المنزِّه أن يقول إن الله تعالى

مخالف لجميع الحوادث ، وهـذا القول فى نفسه تحديد وتقييد . ولذلك لم يرتض من معانى التنزيه إلا المعنى الذى شرحناه .

والمنزه فى نظره — إذا فهم التنزيه بالمعنى الثانى — إما جاهل وهو الفيلسوف الذى ينكر الشرائع وما ورد فيها ؛ وإما سيئ الأدب وهو المعتزلى الذى يقول بالتنزيه المطلق وكأنه يتجاهل ما ورد فى القرآن من آيات صريحة تشعر بالتشبيه .

(٢) « فإن للحق فى كل خلق ظهوراً ... فالحق محدود بكل حد »

هـذه الجملة من أصرح ما قال به ابن عربى فى التعبير عن وحدة الوجود وعن ناحيتى التنزيه والتشبيه اللتين أسلفنا ذكرهما يقول: « فهو (أى الحق) الظاهر فى كل مفهوم (أى مدرك بالفهم) وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته ». فظهور الحق تقييده وهذا هو التشبيه ، وبطونه إطلاقه وهو التنزيه . ولذلك إذا أردنا أن نضع له تعريفاً وجب أن يؤخذ فى التعريف الظاهر والباطن جميعاً . وقوله « فيؤخذ فى حد الإنسان مثلاً ظاهره وباطنه » يمكن أن يفسر بمعنى فإن أريد تعريف الإنسان مثلاً وجب أن يؤخذ فى التعريف ظاهره (أى الإنسان) وباطنه ، بأن يشير التعريف إلى حيوانيته وعقله . ويمكن أن تفسر على أن الضمير فى ظاهره وباطنه يعود على الحق : أى يؤخذ فى تعريف الإنسان ما بطن فيه من الحق وما ظهر . وعلى الاعتبار الأول يكون تعريف الإنسان بأنه الحيوان الناطق مثالاً لما يجب أن يكون عليه تعريف الحق أو تعريف أى شىء من أنه يشمل الظاهر والباطن . وعلى الاعتبار الثانى يكون تعريف الإنسان مثالاً يتبين فيه كيف تدخل صفات الحق الظاهرة والباطنة فى تعريفات الأشياء ؛ إذ أن النطق فى الإنسان مظهر من مظاهر الاسم « الباطن » والحيوانية مظهر من مظاهر الاسم « الظاهر » : وهما من الأسماء الإلهية . هذا هو التفسير الذى ارتضاه كل من القيصرى وبالى فى شرحهما

على الفصوص . راجع الأول ص ٨٢ والثانى ص ٦٨ . وإذا أخذ فى تعريف الشىء ظاهره وباطنه، وجب أن نأخذ فى تعريف الحق ظاهره وباطنه أيضاً . أما باطنه فهو الذات الأحدية ، وأما ظاهره فالعالم بجميع ما فيه . فيلزم منه أن يحتوى تعريف الحق جميع تعريفات الموجودات . وإلى ذلك الإشارة فى قوله « فالحق محدود بكل حد » أى أن حدّه مجموع حدود الأشياء . ولكن لما كانت صور العالم لا تتناهى ولا يحاط بها ، ولا تعلم حدود كل صورة إلا بقدر ماحصل لكل عالم من العلم بصورته، استحال الوصول إلى حد للحق ، كما استحالت المعرفة الكاملة به . فعلى قدر علم العالم بنفسه يكون علمه بربه ، وعلى قدر معرفته بحده لنفسه ولغيره يكون حده لربه . وهذا معنى العبارة المأثورة: « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ومعنى قوله تعالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتّى يتبين لهم أنه الحق » . يقول ابن عربى: « من حيث إنك صورته وهو روحك » فيفهم « الحق » على أنهـا الله لا الحقيقة : أى حتّى يظهر للناظر فى الآفاق وفى نفسه أن الذى رآه هو الحق .

(٣) « وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلاً . . . لا بالمجاز »

يقول: « وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلاً » لما سبق أن ذكرناه من أن الصورة لا تقوم بذاتها ، وأن كل صورة فى الوجود تفتقر إلى الحق . فلا يمكن أن يزول الحق عن العالم ويبقى العالم عالما ، كما لا يمكن أن تزول الحياة عن الإنسان ويبقى إنساناً، أو يقال فيه إنه إنسان إلاّ على سبيل المجاز فقط . وقوله: « فحد الألوهية له بالحقيقة لا بالمجاز » يمكن أن تفهم على وجهين ؛ فإن الهاء فى له إما أن تعود على العالم وإما أن تعود على الحق. فإن أعدنا الضمير على العالم كان معنى الجملة أن العالم له صفة الإلٰهية من جهة أن الحق فيـه على الدوام لا يزايل صورته ، وأن صفة الإلٰهية تطلق على العالم بطريق الحقيقة لا المجاز، لأن الحق موجود بالفعل فى صورة العالم يدبرها كما تدبر الروح جسم الإنسان وهو حى . فإن زالت الحياة عن الإنسان لا يقال فيه

إنه إنسان على الحقيقة . وكذلك إن زال الحق عن صورة العالم لا يقال إنه عالم على الحقيقة . ولكن الحق لا يمكن زواله عن صورة العالم أصلاً ، لذلك كان وصف الإلٰهية — الذى هو للحق بالأصالة — وصفاً للعالم أيضاً على طريق الحقيقة لا المجاز . ويظهر أن هذا هو المعنى المراد لأنه يتمشى مع ما يلى من النصوص .

ويمكن أن يعود الضمير فى « له » على الحق، ويكون معنى الجملة أن الحق لما كان موجوداً بذاته فى صور العالم لا يُزَالُ عنها أصلاً ، ولما كان العالم صورة له تتجلى فيها صفاته وأسماؤه ، كان وصف الحق بالألوهية وصفاً حقيقياً لا مجازياً ؛ لأن العالم مألوه يفتقر فى وجوده إلى إلٰه ووجود المألوه يفترض وجود الإلٰه لا محالة . غير أن معنى الحقيقة والمجاز لا يظهر فى هذه الحالة ظهوره فى الحالة الأولى .

والواقع أنه لا فرق فى مذهب يقول بوحدة الوجود كمذهب ابن عربى أن تنسب الألوهية للحق من وجه أو إلى العالم من وجه آخر ، فإن الحقيقة واحدة فى الحالين وإن اختلفت بالاعتبار . يؤيد ذلك ما يقوله فى الفقرة التالية مباشرة من أن الله هو المثنِي والمثنَى عليه . فإن جميع ما فى الوجود من كائنات ناطقة وغير ناطقة روحية أو مادية ، حية أو غير حية ، تلهج بالثناء على الله بمعنى أنها مظاهر تتجلى فيها عظمته وكماله ، ولكنه ثناء صامت لايدركه الإنسان عادة — ولذلك قال : « ولكن لا تفقهون تسبيحهم » (قرآن س ١٧ آية ٤٦) . ولكن إلى الحق ترجع عواقب ذلك الثناء . فالثناء منه وعليه : منه لأنه الظاهر فى صورة المثنى : وعليه لأنه الباطن الذى يوجه كل الثناء إليه .

(ح) « فإن قلت بالتنزيه...الأبيات » .

هذه الأبيات تلخص لنا مذهب ابن عربى فى التشبيه والتنزيه ، وقد شرحنا معناها فلا داعى للمزيد فى هذا الشرح.ولكنا سنجمل معنى الأبيات إجمالا فى صورة أبسط وأدنى إلى الفهم .

إن قلت بالتنزيه المطلق وحده قيدت الحق لأن كل تنزيه فيه معنى التقييد . وإن قلت بالتشبيه وحده ، قيّدت الحق وحصرته . والصحيح أن تقول بالتنزيه والتشبيه معاً من وجهين مختلفين ، وهذا هو ما تقتضيه المعرفة الصوفية . إن الذين يثبتون وجود الحق والخلق ــ الله والعالم ــ على أنهما وجودان مختلفان وحقيقتان منفصلتان مشركون . والذين يقولون بوجود حقيقة واحدة مفردة موحدون . فإن قلت بالاثنينية فاحذر التشبيه وإلا وقعت فى التجسيم . وإن قلت بالفردية ، فاحذر التنزيه المطلق ، لأن فى ذلك إغفالاً لوجود العالم الذى هو أحد وجهى الحقيقة الفردية .

وإذا فهمت من التنزيه الإطلاق ، ومن التشبيه التقييد ، ونظرت إلى الحق على أنه فى عين الوجود مسرَّحًا ومقيداً ، أدركت أنك هو من وجه ، وأنك لست هو من وجه . قارن ما ورد فى الفص السابع فى الصلة بين الحق والخلق .

ويلتمس ابن عربى ــ كعادته ــ أساساً من القرآن يبنى عليه نظريته فى التنزيه والتشبيه فيقول: إن قوله تعالى « ليس كمثله شىء ، وهو السميع البصير » تعبر عن هذا المعنى أحسن تعبير . فإننا إما أن نعتبر الكاف فى قوله « كمثله » زائدة وبذلك يصبح معنى الآية ليس مثله شىء وهو تنزيه ــ وباقى الآية وهو قوله « وهو السميع البصير » تشبيه لأنه وصف للحق بأوصاف المحدثات التى تسمع وتبصر . وإما أن نعتبر الكاف فى قوله « كمثله » غير زائدة ، وبذلك يصبح الجزء الأول من الآية ليس مثل مثله شىء ، وهذا تشبيه لأنه أثبت المثل لله ونفى مثل المثل . وقوله « وهو السميع البصير » تنزيه بمعنى أنه وحده الذى يسمع ويبصر فى صورة كل من يسمع ويبصر . فالآية ــ فى نظره ــ تجمع بين التنزيه والتشبيه فى كلتا الحالتين .

(٥) « فإن القرآن يتضمن الفرقان » .

استعملت الكلمتان فى القرآن للدلالة على التنزيل الحكيم ، أما ابن عربى

فيستعملهما هنا بمعنى التفرقة والجمع ـ لا كما يفهم الصوفية عادة من مقامى التفرقة (أو الفرق) والجمع[1] ـ بل بمعنى أن الفرقان هو الدعوة إلى تنزيه الله تعالى دون تشبيه ، وأن القرآن هو الدعوة إلى الجمع بين التنزيه والتشبيه . فمن يدعو إلى تنزيه الله ـ كما فعل نوح ـ ولا يلتفت إلى التشبيه ، كان فرقانياً . ومن يدعو إلى تنزيهه وتشبيهه معًا ـ كما فعل محمد ـ كان قرآنيًا. ولا أظن أن ابن عربى استعمل كلمة القرآن بهذا المعنى لأن المنزّل عليه القرآن جمع فى دعوته بين التنزيه والتشبيه ؛ بل وجد أن من معانى « قرأ » الجمع والضم فاستعمل كلمة القرآن هذا الاستعمال الغريب .

ويدور هـذا الجزء من الفص ـ من قوله : « لو أن نوحًا عليه السلام جمع لقومه بين الدعوتين » إلى الآخر حول مشكلة التنزيه والتشبيه مستخلصة من الآيات القرآنية الواردة فى سورة نوح من الآية ٥ ـ ٢٨ ، بعد أن يلجأ المؤلف فى تفسيرها إلى نوع غريب حقًا من التأويل يشهد له بالعبقرية ، ولكنه كان فى غنى عنه ـ هنا وفى أى مقام آخر استشهد بالقرآن ليؤيد نظريته فى وحدة الوجود ـ لو أنه فضل الصراحة فى القول وجهر به بدلاً من الدوران حول النصوص وتأويلها إلى غير معانيها وتحميلها مالا تحتمل .

يتمثل لنا نوح فى هذه الآيات فى صورة الرجل الذى يدعو قومه إلى مطلق التنزيه فيتصامون عنه ولا يعيرونه التفاتاً ، لأنها دعوة إلى مستحيل ـ إلى شىء مجرد لايمت لهم بصلة ولايعرفون عنه شيئاً ، بل لايمكنهم أن يعرفوا عنه شيئًا . دعاهم إلى «الفرقان» ـ إلى إله منزّه مخالف لجميع المحدثات ـ فلم يفهموا دعوته ، ولو دعاهم إلى « القرآن » فجمع فى دعوته بين التنزيه والتشبيه ، وبيّن لهم وجهى الحقيقة للبّوا دعوته وفهموا مقصده .

ويلتمس ابن عربى كل سبب ليجعل من الإسلام مذهبًا فى وحدة الوجود وينسب

---

(١) ويستعملها فى غير هذا المكان بالمعنى الصوفى .

إلى نبى الإسلام القول بهذه النظرية . وهنا موقف من المواقف التى أراد أن يسجل فيها على القرآن وصاحب القرآن الدعوة إلى الحقيقة الواحدة التى هى من وجه منزهة ومن وجه مشبهة . ولكن القرآن وإن قال بالتنزيه والتشبيه ، لا يستعملهما فى المعنى الذى يقول به أصحاب وحدة الوجود . فقرآن ابن عربى الذى يقابله بالفرقان غير قرآن المسلمين ، وإن كان التلاعب بالألفاظ قد يؤدى إلى الخلط بينهما . يقول : « ولهذا ما اختص بالقرآن إلا محمد صلى الله عليه وسلم وهذه الأمة التى هى خير أمة أخرجت للناس . فليس كمثله شىء يجمع الأمرين (أى التنزيه والتشبيه) فى أمر واحد » . ولكن المعنى ليس بخاف الآن بعد الذى ذكرناه .

(٦) « دعاهم ليغفر لهم » .

معنى الآية دعاهم نوح إلى الله ليغفر الله لهم ذنوبهم . ولكن « يغفر » هنا مأخوذة بمعناها الحرفى من غفر بمعنى ستر . والستر ضد الكشف والظهور . وعلى ذلك يفهم ابن عربى الآية على معنى أن نوحاً عليه السلام دعا قومه إلى الستر المطلق لا إلى مقام الكشف والظهور ، لأن الحق المنزَّه ستر أو غيب محض لا تدركه العقول ولا الأبصار — ولم يَدْعُهُمْ إلى مقام الظهور وهو تجلى الحق فى صور الموجودات . ولذلك كان جوابهم سلسلة من أعمال الستر ، فإنهم وضعوا أصابعهم فى آذانهم واستغشوا ثيابهم الخ ، فكانت إجابتهم من مثل دعوته .

(٧) « وهو فى المحمديين « وأنفقوا ... » إلى قوله : كما قال الترمذى » .

الفرق بين قوم نوح وقوم محمد فى نظر ابن عربى هو أن النوحيين ادعوا لأنفسهم الحق فى المُلك الذى هو العالم واعتبروا الله وكيلاً عنهم متصرفاً فيهم . وهذا ما جعل نوحًا يدعوهم إلى التنزيه . لأنهم من العالم والعالم منهم : أما الحق فهو الوكيل المنزه عن شئونهم . أما المحمديون (فيما يزعم ابن عربى) فادعوا أن المُلك لله وأن الإنسان خليفة الله على المُلك أو وكيل الله عنه فيه . وهذا ما دعاهم إلى القول بالتنزيه والتشبيه .

أما التنزيه فمن ناحية نسبة الملك إلى الله على الحقيقة ، وأما التشبيه فلنسبة الخلافة إلى الإنسان فى مُلك الله . قال تعـالى « وأنفقوا مما جعلـكم مستخلفين فيه » . وإذا عرفنا معنى الخلافة الإنسانية فى مذهب ابن عربى، أدركنا الإشارة بهـا إلى التشبيه . فالإنسان خليفة الله فى العالم بمعنى أنه وحده هو الموجود الذى تتجلى فيه صفات الله وأسماؤه فى صورة كاملة كما شرحناه فى الفص الأول .

أما الإشارة الواردة عن الترمذى فمذكورة فى الفتوحات المكية أيضاً (جـ ٢ ص ٦٦) فى إجابات ابن عربى عن المائة والخمسة والخمسين سؤالاً التى سألها الحكيم محمد بن على الترمذى المتوفى سـنة ٢٨٥ . والسؤال الخاص بعالك الملك هو السؤال السادس عشر ونصه : « كم مجالس ملك الملك ؟ »

(٨) « فأجابوه مكراً كما دعاهم » .

معنى هـذه العبارة أن نوحًا لما دعا قومه إلى عبادة الله على سبيل التنزيه قد مكر بهم وخدعهم . ويرى ابن عربى أن كل من يدعو إلى الله على هـذا الوجه يمكر بمن يدعوه ويخدعه . وذلك أن المدعو مهما كانت عقيدته ومهما كان معبوده لا يعبد فى الحقيقة إلا الله ، لأنه لا يعبـد إلا مجلى من مجالى الحق فى الوجود . فدعوته إلى الله مكر به ، لأنها تحمله على الاعتقاد بأنه يعبد شيئاً آخر سوى الله وما فى الوجود سوى.

أما مكر قوم نوح فظاهر من عبارتهم : « لا تذرن آلهتـكم ، ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا »: لأنهم إن تركوا هذه الآلهة ، فقد جهلوا من الحق على قدر ما تركوا . ذلك لأن للحق فى كل معبود وجها لا يُعبَد المعبود إلا من أجله .

وهنا يفهم ابن عربى نصًا آخر من القرآن على أنه تقرير لوحدة الوجود من حيث صلتها بعبادة الله فيقول فى (مذهب) المحمديين: « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » أى حكم : بمعنى قدَّر أزلاً أنـكم لن تعبدوا إلا إياه ، لا بمعنى أمر ألا تعبدوا سواه .

يدل على ذلك قوله فى العبارة التالية « فالعالِم يعلم من عُبِدَ ، وفى أى صورة ظهر حتى عُبِدَ » .

(٩) « ولا تزد الظالمين إلا ضلالاً » .

هنا خلط عجيب بين الآيات القرآنية وتخريج أعجب . يقول المؤلف: « ولا تزد الظالمين » لأنفسهم المصطفين الذين أوتوا الكتاب ـ أول الثلاثة » . أخذ الظالمين فى قوله: « ولا تزد الظالمين إلا ضلالاً » (سورة نوح آية ٢٥) بمعنى الظالمين فى قوله تعالى: «ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد، ومنهم سابق بالخيرات » (سورة فاطر آية ٢٩) . ولذلك وصفهم بأنهم أول الثلاثة الذين أورثهم الله الكتاب واصطفاهم من بين عباده . فهم ليسوا ظالمين على الإطلاق فتحق عليهم الدعوة بالضلال ؛ ولكنهم ظالمون لأنفسهم ، لأنهم حرموا نفوسهم متع الحياة وزهدوا فى الدنيا وما فيها ووصلوا إلى مقام الفناء فى الله . وجعلهم أول الثلاثة المصطفين لأن الذى وصل إلى مقام الفناء فى الذات واتصف بجميع صفات الكمالات أفضل من المقتصد وهو المعتدل الذى يلزم طريق التوسط فى الأمور ، ومن السابق بالخيرات .

هـذا هو المعنى الذى أراد ابن عربى أن يفهمه من كلمة « الظالمين » الواردة فى الآية. أما كلمة الضلال، ففهمها على أن المراد بها « الحيرة »، والحيرة التى هى من نوع خاص ، وهى حيرة الصوفى يرى الحق فى كل شىء ، ويرى الواحد كثيراً ، والكثير واحداً ، والأول آخراً والآخر أولاً ، والظاهر باطناً والباطن ظاهراً إلى غير ذلك من الأمور المتناقضة التى توقع فى الحيرة . ولكنها ليست حيرة الارتباك وقصور الفهم ، بل حيرة النفس الهائمة على وجهها الدائبة الحركة فى دائرة الوجود . من أى نقطة بدأت حركتها على محيط الدائرة وصلت إلى «الحق» الذى هو مركزها . ولذلك يقول ابن عربى: «فالحائر له الدور والحركة الدورية حول القطب»، وليس القطب سوى الله.

أما تسمية هذه الحيرة بالحيرة المحمدية فلسببين : الأول ماذكرناه من أن ابن عربى يعتبر القول بالتنزيه والتشبيه بالمعنى الذى يفهمه منهما فى مذهبه فى وحدة الوجود عقيدة محمدية . والثانى استناداً إلى الحديث الذى أورده الصوفية من أن النبى صلى الله عليه وسلم قال: « رب زدنى فيك تحيراً » .

ظهر إذن أن الحيرة حيرتان حيرة الجهل التى تورث الارتباك والألم وتولد اليأس وهى حيرة الفلاسفة الذين يعتمدون فى فهم الوجود على العقل وحده . وإليهم أشار ابن عربى بقوله: أصحاب الطريق المستطيل أى غير الدائرى . ولم يستعمل كلمة المستقيم بدلاً من المستطيل لاحتمال أن يفهم من كلمة المستقيم معنى الصواب . والحيرة الأخرى حيرة العارف بالله ــ وهى التى طلب النبى الزيادة منها ، لأن العارف بالحق ، المشاهد لتجليه فى مرآة الوجود ، يفيض قلبه نوراً إذ تنعكس على صفحته تلك التجليات ويستولى عليه نوع من الحيرة ، ولكنها حيرة العجب والدهشة ، وحيرة السعادة العظمى ، وحيرة الوصول إلى المأمول لا حيرة الحرمان . ولعل لحظة من لحظات تلك الحيرة هى التى أنطقت الحسين بن منصور الحلاج حينما قال شطحته المشهورة : « أنا الحق ! فإننى مازلت أبداً بالحق حقاً » .

(١٠) « قال نوح رب ما قال إلهى ....ثبوت التلوين » .

الربوبية صفة لله من حيث كونه رباً يُدعَى ويستعان به ويتوكل عليه ، ومن حيث أفعاله وآثاره فى الإنسان وفى العالم برمته . والألوهية صفة لله من حيث كونه إلهاً يعبد ويقدس ويجل ويكرم ويخشى الخ . وأخص صفات الربوبية أن الرب مسئول والمربوب سائل،وأخص صفات الألوهية أن الإله معبود والمألوه عابد . ولهذا جاءت الشريعة فى العبادة باسم الله وفى السؤال باسم الرب.فيقول المصلى:«الله أكبر» « سبحان الله » « لا إله إلا الله » . ويقول فى الدعاء:« ربنا ظلمنا أنفسنا » « رب اغفر لى ولوالدى » « رب بما أنعمت علىّ فلن أكون ظهيراً للمجرمين » الخ .

هذا هو الاصطلاح العام . أما اصطلاح ابن عربي الخاص فالرب هو الحق في صفة من صفاته . ولهذا يطلق على الأسماء الإلهية اسم الأرباب . أما الله فاسم يطلقه على الذات العلية متصفة بجميع الصفات . وعلى هذا التعريف يفرق بين الربوبية والألوهية فيقول إن الألوهية دائمة التلوين — أي دائمة التغير لأن الله دائم التجلي في الصور . أما الربوبية التي لكل اسم من الأسماء الإلهية فثابتة له لا تتغير . ولهذا وجب علينا في السؤال أن ندعو الله باسم خاص يتصل بقضاء حاجاتنا . فيجب على المريض مثلاً أن يدعوه باسم الشافي ، وعلى المذنب أن يدعوه باسم العفوّ أو الغفور ؛ وعلى المحتاج أن يدعوه باسم المعطي وهكذا . « فثبوت التلوين » إذن من صفات الله الرب ، لا من صفات الله إطلاقاً . والمراد بالتلوين هنا الحال .

وهذا الجزء من الفص رمزي إلى أقصى حد . وقد أشار المؤلف إلى بعض معاني ألفاظه ، وبيَّن أنه يستعملها في غير ما وضعت له عادة ، ولكن المعنى الإجمالي لا يزال غامضاً . لذلك أردنا تلخيصه ليعطي الصورة المرادة منه .

كان قوم نوح عبدة أوثان، فدعاهم إلى عبادة إله واحد منزه عن صفات المحدثات. ولكنهم أعرضوا عن دعوته لأنهم كانوا محجوبين عن الحقيقة المطلقة — الله — بمعبوداتهم التي لم تكن في واقع الأمر سوى مجالي أسماء الله . فدعا عليهم نوح بالهلاك والدمار بقوله: «لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً ». ومعنى هذا في أسلوب المؤلف الرمزي أنه دعا الله أن يحرر هؤلاء القوم من قيود الوثنية التي تحصر «الحق» في هذا المجلى أو ذاك ، وأن يمن عليهم بشهوده في كل مجلى معبود أو غير معبود . فكأنه دعا عليهم بالفناء الصوفي — لا بالدمار والهلاك . دعا عليهم بفناء الحجب لتنكشف لهم الحقيقة في إطلاقها . وقال: « إنك إن تذرهم يضلوا عبادك » أي إن تتركهم وشأنهم أوقعوا الحيرة في قلوب الناس — وهي الحيرة المحمدية التي أشرنا إليها — بأن يدلوهم على ما في نشأتهم من عبودية وربوبية ، وما فيها من خَلْقية وحقية . وهذه هي الحيرة التي

ينشدها كل صوفى يدين بوحدة الوجود . وهؤلاء الذين يوقعون الناس فى الحيرة لا يلدون « إلا فاجراً كفاراً » . والفاجر من فجر بمعنى خرج وظهر ـ أى الذى يظهر أسرار الربوبية بأن يظهر فى مجاليها . والكافر من كفر بمعنى ستر وأخفى : أى الذى يستر بصورته الخارجية ما استتر فيها من الذات الإلهية . والواقع أنه ليس فى الوجود إلا فاجر وكافر بهذا المعنى !

« ولا تزد الظالمين إلا تبارا » . سبق أن ذكرنا أن « الظالمين » فهمت على أن المراد بها الظالمون لأنفسهم (راجع هامش ٩) ونذكر هنا أنها مشتقة من الظلام . والظلام أو العماء اسم لعالم الغيب : والغيب المطلق هو الله . فقوله لا تزد الظالمين إلا تباراً أى هلاكاً أو فناء فيه وهذا دعاء لهم لا عليهم .

(١١) « ومن أراد أن يقف على أسرار نوح ... »

هذه العبارة تشير إلى أن ابن عربى يؤمن بنظرية أرواح الكواكب ، وأن لكل كوكب روحاً خاصاً به وعلماً لا يشاركه فيه غيره. ولقد كان فلك الشمس دائماً منبع الأسرار يمد بها روح من اتصل بروحه من الكائنات الأرضية . وقد ذكر المؤلف هذه المسألة فى كتابه المعروف باسم التنزلات الموصلية ، وأشار إلى المعارف والأسرار التى استمدها نوح من روح فلك الشمس وهى التى يسميها « يوح » .

يوجد كتاب التنزلات مخطوطا بدار الكتب المصرية رقم ٣٤٠ مجاميع .

الفصل الرابع

(١) إدريس : أشار إليه في الفص الثاني والعشرين باسم إلياس ونسب إليه الحكمة الإيناسية .

تضاربت أقوال مؤرخي الإسلام والمفسرين كل أنواع التضارب في وصف هذا النبي، وجعلوا منه شخصية أسطورية أكثر منها حقيقية . وقد بلغ تناقضهم في الرأي أقصاه عند ما تكلموا في الزمن الذي عاش فيه والحياة التي حييها . ويظهر أنهم نقلوا ما ورد إليهم عنه من المعلومات نقلا خلا من كل نقد وتحليل . وربما كان لهم بعض العذر في ذلك : فإدريس أقدم من الإسلام والمسلمين، وقد وقع الخلط في أمره منذ بدأ الناس يكتبون عنه ، أو عن الشخصية الأسطورية الأخرى المعروفة باسم «هرميس» الذي قال كتاب العرب إنه النبي إدريس . فإن الكتابات التي كتبت عن « هرميس» في القرنين الأولين بعد الميلاد ملأى بالفوضى والاضطراب . ولا غرابة في ذلك فقد كان ذلك العصر أحفل عصور الثقافة الهلينية جميعها بأنواع المزج والتلفيق الفكري .

كان « هرميس » عند الإغريق اسماً لعطارد الذي سموه فيما بعد باسم « طوط » الإله المصري القديم المعروف بإله القمر ، والمشهور بعلوم الرياضة والفلك وعلوم الحكمة بوجه عام . ثم أصبح في وقت من الأوقات إله العالم العقلي عند الإغريق والمصريين على السواء ، وإن كان المصريون أضافوا إلى مهماته مهمة اختبار أرواح الموتى لمعرفة مدى أهليتها واستحقاقها للدخول في فلك الشمس .

وقد لعب « هرميس » دوراً هاماً في تطور الفكر الهليني المتأخر ، ونسب إليه

عدد غير قليل من الكتب فى الحكمة وعلوم الأسرار ـ السحر وعلم النجوم والكيمياء . وبعض هذه الكتب مزيج غريب من الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة المصرية القديمة مع شيء من الأساطير اليونانية . فلما فتح العرب مصر والشام وجدوا تلك المؤلفات الهرميسية ، لا فى صورتها الأصلية ، بل بعد أن عمل فيها التفكير اليهودى عمله وترك فيها طابعه الخاص . وسرعان ما اقتبسوا منها وتمثلوا أفكارها وأضافوا إلى هذه الأفكار أو نقصوا منها . فبعد أن كان هناك هرميس واحد أصبح الهرامسة عند العرب ثلاثة :

الأول هرميس الذى هو «أخنوخ» وهذا هو الذى سموه إدريس . يحكى القفطى واليعقوبى وابن أبى أصيبعة أنه عاش فى صعيد مصر قبل الطوفان ، وأنه جاب أقطار الأرض باحثاً عن الحكمة ثم رفعه الله إليه . قالوا وقد كان أول من تكلم فى الجواهر العلوية وحركات الأفلاك الخ الخ. ولا داعى لذكر باقى الهرامسة لعدم حاجتنا إليهم هنا .

وليس هناك من شك فى أن العرب قد عرفوا بعض الكتب الهرميسية ، والكتب التى ترجمت حياة هرميس . يقول القفطى إنه نقل بضع صفحات من كتاب لهرميس فى الحديث الذى دار بينه وبين طوط .

وليس هناك من شك أيضاً أن بعض مؤلفات كبار المسلمين مثل رسالة حى بن يقظان لابن سينا ومؤلفات ابن عربى والسهروردى المقتول تمت بصلة وثيقة إلى الكتابات الهرميسية . فحى بن يقظان مثلا ليس إلا اسماً وضعه ابن سينا للعقل الفعال الذى يشرح أسرار الكون على نحو ما يشرح بومندريس فى الكتابات الهرميسية أسرار الوجود لابنه طوط .

وليس إدريس فى فصنا هذا سوى روح مجرد يسكن فلك الشمس ، وهو الفلك الذى قال قدماء المصريين إنه مقام روحانية هرميس ووكلوا إلى هرميس اختيار أرواح الموتى قبل دخولهم فيه .

ويبحث هـذا الفص فى بعض نواحى المسألة الكبرى التى بحث فيها الفص السابق، أعنى مسألة التنزيه الإلهى، ولذلك سمى بالحكمة القدوسية فى حين سمى سابقه بالحكمة السبُّوحية : والقدوس والسبوح من أسماء الله ومعناهما المنزه ، وإن كانوا يقولون إن القدوس أخص فى معنى التنزيه من السبوح وأبلغ : إذ التسبيح تنزيه الله عن الشريك وعن صفات النقص كالعجز وأمثاله، فى حين أن التقديس تنزيه الله عما سبق وعن كل صفات الممكنات ولوازمها — حتى كمالاتها — وعن كل ما يتوهم ويتعقل فى حقه تعالى من الأحكام الموجبة للتحديد والتقييد . بعبارة أخرى التقديس هو نهاية التجريد ، ولا يقول به إلا النفوس المجردة التى لا صلة لها بالعلائق المادية. ولذلك نسب فى هـذا الفص إلى إدريس، وهو النبى الذى رفعه الله إلى السماء بعد أن خلع عنه بدنه وقطع علاقته بالعالم المادى كما تقول بذلك الأخبار . والفرق بين تنزيه نوح وتنزيه إدريس أن تنزيه الأول عقلى وتنزيه الثانى ذوقى .

والذى لا شك فيه عندى أن ابن العربى لا يذكر نوحاً أو إدريس أو غيرهما من الأنبياء على أنها شخصيات تاريخية حقيقية ، ولا يصورها لنا التصوير الذى نعرفه فى القرآن أو غيره من الكتب المقدسة ، وإنما هى مثل يضربها وأدوات يستخدمها فى شرح أجزاء مذهبه . فليس نوح عنده إلا مثالا للرجل الذى يقول بتنزيه الله تعالى متبعاً فى ذلك مجرد العقل، غير ناظر إلى ما ورد فى القرآن من آيات التشبيه ، وغير مؤمن بأن للحق صوراً ومجالى فى الوجود العالى . وليس إدريس عنده كذلك إلا مثالا لما يمكن أن تكون عليه النفس المجردة فى موقفها من الله . وهذه النفس — إن وجدت — لا يمكن أن تقف من الله إلا موقف التقديس بالمعنى الذى شرحناه .

(٢) العلو :

ومن لوازم القول بالتقديس وصف الله بالعلو : وهو وصف ورد فى القرآن

الكريم : والعلى من أسماء الله الحسنى . ولكن ماذا عسى أن يكون معنى « العلى » ومعنى « العلو » فى مذهب يقول بوحدة الوجود ؟ نظر ابن عربى إلى الخلق فوجد أن اتصاف أى مخلوق بالعلو إما من أجل المكان أو من أجل المكانة (أى المنزلة) . وأن علو المخلوق لا يكون له لذاته ؛ بل يوصف به لعلو مكانه أو مكانته ، بحيث لو زالت صفة العلو عنهما زالت عنه . بل إن الوصف بالعلو قد يأتى نصاً فى المكان أو المكانة . يقول الله تعالى « ورفعناه مكاناً علياً » . ونقول نحن فى فلان إنه فى مكانة عالية من قومه . فالإنسان ، وهو أعلى الموجودات ، ينسب له العلو بالتبعية إما إلى المكان وإما إلى المكانة .

وقد وصف الله تعالى نفسه بالعلو فقال: « سبح اسم ربك الأعلى » ، وقال « وهو العلى العظيم » . ولكن ابن عربى يتساءل : « على مَنْ وما ثم إلا هو ؟ » و « عن ماذا وما هو إلا هو » ؟ أى على أى شيء من الموجودات عَلاَ الحق وليس فى الوجود إلا هو ؟ وعن أى شيء استفاد الحق العلو ولا شيء إلا وهو هو؟ إنه عين الموجودات من حيث وجودها، فلا يمكن إذن أن نفاضل بينه وبينها ، لأن العلو الذى يسمح بالفاضلة هو العلو بالإضافة ، وعلو الحق علو بذاته لا بالإضافة .

ولكن للأمر ناحية أخرى فإن هذه الكثرة الوجودية التى نسميها العالم وننسب إليها العلو الإضافى ليس لها فى ذاتها وجود حقيقى ، وإنما يرجع وجودها إلى الذات الواحدة أو العين الواحدة التى لها العلو بالذات . إن الكثرة وهمية لا حقيقية، وكذلك ما نصفها به من العلو. ولذلك ينفى ابن عربى عن العالم علو الإضافة من هذه الناحية .

وخلاصة القول أننا إذا راعينا الوحدة فى ذاتها، نسبنا إليها العلو المطلق الخالى من كل مفاضلة ومن كل إضافة، ونفينا العلو الإضافى بين الموجودات . وإذا راعينا الوحدة فى الكثرة أثبتنا العلو الإضافى، ولكن نسبناه إلى الوحدة من حيث تمدد وجودها . وإذا راعينا الكثرة وحدها نسبنا إليها العلو الإضافى . أما العلو الذى يقتضى المفاضلة

بين الله والعالم ، فلا مكان ولا معنى له فى مذهب ابن عربى .

(٣) « وهذا فلك الشمس .... وكرة التراب »

بعد أن ذكر المؤلف أن الله لما رفع إدريس إليه أسكن روحه المجردة فى فلك الشمس، أراد أن يبين أن هذا الفلك أعلى الأفلاك كلها - أى أعلاها فى المكانة لأنه المحور أو القطب الذى تدور عليه جميعها . وذكر خمسة عشر فلكا - منها ما هو فلك بالمعنى العلمى الاصطلاحى ومنها ما هو فى الحقيقة غير فلك ، ولكنه عد الجميع أفلاكا كما سنرى . تصور فلك الشمس فى وسط الأفلاك ، وذكر سبعة فوقه ، هى فلك المريخ (الأحمر)، وفلك المشترى، وفلك كيوان (زحل)، وفلك المنازل، والفلك الأطلس (أى الذى لا كوكب فيه) وهو فلك البروج ، وفلك الكرسى ، وفلك العرش . والظاهر - كما يقول القاشانى - أنه يريد بهذين الأخيرين النفس الكلية والعقل الكلى وهما من مراتب الوجود ولكنه سماهما فلكين مجازاً ، كما سمى كرة الماء وكرة التراب الخ أفلاكا مجازاً .

وتحت فلك الشمس سبعة أفلاك أخرى هى : فلك الزهرة ، وفلك الكاتب (أى عطارد) وفلك القمر، وكرة الأثير، وكرة الهواء، وكرة الماء ، وكرة التراب .

ليس لهذا الوصف نظير فى كلام الفلكيين ولا كلام الفلاسفة بل هو مزيج غريب من الفلك والفلسفة والقرآن فقد أضاف صاحبنا إلى أفلاك الكواكب العناصر الأربعة التى قال بها إنباذقليس، كما أضاف العرش والكرسى اللذين ذكرهما القرآن . وقد ذكر هو نفسه أنه خرج على المألوف عند أصحاب الفلك والفلاسفة فى كتابه الفتوحات المكية (ج ٢ ص ٨٩٥) حيث يشرح المسألة بالتفصيل . فهو يسمى الفلك الأطلس مثلا فلك التكوين - أى فلك الكون والفساد - ويقول إنه هو فلك البروج . والفلكيون يسمون فلك البروج فلك المنازل .

ولكن الظاهر أن ابن عربى لا يريد أن يضع نظرية فلكية هنا ، وإنما يريد

أن يشير إلى مراتب الوجود أعلاها وأدناها .

(٤) « وأنتم الأعلون والله معكم » .

لم يشأ ابن عربي أن يفهم « والله معكم » على معنى والله في عونكم ، أو والله ينصركم أو ما شاكل ذلك ، بل فهم المعية في قوله « معكم » بمعنى المشاركة - فأصبح معنى الآية وأنتم الأعلون والله معكم في هذا الوصف أو في هذا العلو . ولكن هذا الفهم للآية لايستقيم حتى مع ما ذكره هو نفسه من أنواع العلو ، وما قرره من الصلة بين الله والعالم . فإنه قسم العلو إلى إضافي وذاتي ، وقال إن العلو الإضافي لا يكون إلا في الموجودات الممكنة - فيقال هذا الشيء أعلى من ذلك - أو في الحق إذا نظر إلى ذاته الظاهرة بصور الموجودات الممكنة . ولكن هذه الموجودات المتكثرة ليست شيئاً آخر غير الذات ، فالمعية إذن لا معنى لها لأن المعية تشير إلى الاثنينية وليس في الأمر اثنينية على الحقيقة .

أما إذا فهمنا « العلو » على أنه العلو الذاتي ، فلا يكون إلا للحق الظاهر بصور الموجودات لاللموجودات نفسها. وعلى هذا الوجه لا معنى للمعية أيضاً لأنه لا مشاركة في هذا النوع من العلو .

(٥) « والعين واحدة من المجموع في المجموع » .

بعد أن أفاض في شرح العلو الإضافي والعلو الذاتي وقال إن الأول توصف به الموجودات الحادثة كالملائكة والناس من أجل مكانة عالية وضعهم الله فيها ، وإن العلو الذاتي لا يوصف به إلا الحق ، نظر إلى المسألة نظرة أخرى في ضوء مذهبه في وحدة الوجود . قال : إن الحقيقة واحدة وإن تكثرت بالصور والتعينات . بل إن تكثرها بالصور تكثر وهمي قضى به حكم العقل القاصر غير المستند إلى الكشف والذوق. ولو كشف الحجاب عن العقل لرأى الكل في واحد، ولرأى «أن العين واحدة

من المجموع فى المجموع » . ليست الكثرة الوجودية إلّا صوراً للمرايا الأزلية التى ترى فيها ذات الحق وصفاته وأسماؤه. وهذه المرايا الأزلية هى الأعيان الثابتة للموجودات وهى على ما هى عليه من العدم — ما شمّت رائحة للوجود الخارجى ، لأنها ليست سوى صور معقولة فى العلم الإلهى . فالكثرة الخارجية إذن — إن قلنا بوجودها — حقيقة واحدة فى جوهرها ، أو هى مجالى كثيرة لحقيقة واحدة . فالعلو إذن ليس قاصراً على شىء دون شىء — لأن كل شىء مظهر للحق العلى — بل هو صفة عامة لجميع الأشياء ، ولكن فى ذات الواحد . ولذلك قال: « فما فى العالم (أى فى جملته) من هذه الحيثية — أى من ناحية وحدته الذاتية — علو إضافة، لكن الوجوه الوجودية متفاضلة .

وإذا كان الأمر على ما وصفنا، وأن الوجود كله حقيقة واحدة: إن نظرنا إليه من وجه قلنا إنه حق وإن نظرنا إليه من وجه آخر سميناه خلقا . أو إن نظرنا إليه من حيث الذات قلنا إنه واحد ، وإن نظرنا إليه من حيث الصفات والأسماء قلنا إنه كثير ومتعدد ؛ وإذا كان الأمر كما قلنا : إن نظرنا إلى الوجود من حيث وحدته قلنا إنه علىٌّ بالذات ، وإن نظرنا إليه من حيث كثرته ، قلنا إنه علىٌّ بالإضافة . أقول : إذا فهمنا كل ذلك أدركنا لم وُصِفَ الحق بالأضداد ولِمَ وُصِفَ أى شىء فى الوجود بالأضداد . تقول فى الحق إنه كذا من الموجودات — أى من حيث تعينه — وليس بكذا ، أى من حيث ذاته . فهو هو بتقيده ، وليس هو بإطلاقه . وكذلك الحال فى صفات الأضداد التى وُصِفَ بها الحق ، كوصفه بأنه الأول والآخر والظاهر والباطن . فهو الأول والباطن من حيث الذات ، وهو الآخر والظاهر من حيث الصفات والأسماء ، أو هو الأول والباطن من حيث وحدته ، وهو الآخر والظاهر من حيث كثرته . وهذا هو معنى قول أبى سعيد الخراز : « إن الله لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد » .

وابن عربي أشد ما يكون جرأة وأقرب ما يكون إلى القول بوحدة الوجود المادية حيث يقول: « فهو (أى الحق) ظاهر لنفسه باطن عنه ؛ وهو المسمى أبا سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات » .

أما قوله « وهو عين ما بطن فى حال ظهوره » فمعناه أن الحق إذا ظهر فى صورة من صور الوجود كان عين ما بطن وعين ما ظهر من ذلك الشيء الذى ظهر بصورته ، لأن الظهور والبطون أمران اعتباريان بالنسبة إلينا فى حال نظرنا إلى الأشياء . أما فيما يتعلق بالحق فلا ناظر ولا منظور . فالحق ظاهر بنفس المعنى الذى هو باطن ، وهو باطن بنفس المعنى الذى هو ظاهر . وكذلك الحال فى صفات الأضداد الأخرى التى وصف الحق بها نفسه .

(٦) « فاختلطت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد » .

سبق أن أشرنا إلى التمثيل بالمرآة والصور فى شرح العلاقة بين الحق والخلق أو الواحد والكثرة ، وهنا يشرح المؤلف نفس هـذه العلاقة بتمثيل آخر هو التمثيل بالواحد والأعداد . فالموازاة تامة فى نظره بين الواحد الحسابى والأعداد المتفرعة عن الواحد والمعدودات ، وبين الذات الإلهية والأسماء (أو أعيان الأسماء التى هى الأعيان الثابتة) والموجودات الخارجية فى العالم . وكما أن الواحد الحسابى أصل جميع الأعداد لأن الأعداد ليست سوى مظاهر أو صور أو درجات فيـه ، كذلك الكثرة الوجودية ليست سوى مظاهر أو صور للذات الواحدة . ولكن الأعداد حقائق معقولة لا وجود لها إلا فى الذهن ، فإذا وصفناها بالوجود الخارجى ، وجب أن يكون ذلك من أجل وجودها فى المعدودات . كذلك الحال فى الذات الواحدة والأعيان الثابتة والموجودات الخارجية . فظهور الذات فى صور الأعيان الثابتة هو ظهور لها فى صور معقولة صرفة ليس لها وجود عينى خارجى . فإذا وصفنا هذه الأعيان الثابتة بالوجود ، وجب أن يكون ذلك من أجل وجودها فى صور الموجودات الخارجية .

من هذا يتبين أننا لن ندرك حقيقة الوجود إدراكاً تاماً إلا إذا فهمنا الصلة بين الذات الإلهية وبين أسمائها ومظاهرها — كما أننا لن ندرك حقيقة معنى العدد إلا إذا فهمنا الصلة بين الواحد الحسابي وبين الأعداد ومظاهر الأعداد التي هي المعدودات.

ولكن يجب ألا يخرج هذا عن كونه مجرد تمثيل يريد ابن عربي أن يوضح به نظريته، وهو مع ذلك تمثيل مع الفارق: فإن الواحد العددي معنى مجرد يوجد بجملته في كل عدد، ولا كذلك الحق في تعينه بصور الأعيان الثابتة، اللهم إلا إذا اعتبر الحق في إطلاقه مجرد معنى وهذا لم يقل به صراحة.

كل مرتبة من مراتب العدد حقيقة واحدة تتميز عن غيرها، وليست مجرد مجموع من الآحاد. فالثلاثة مثلاً مجموع من الآحاد، وكذلك الأربعة والمائة وما فوق ذلك وما دونه؛ ولكن كلا من هذه الأعداد حقيقة معقولة واحدة تختلف عن غيرها من الحقائق العددية الأخرى. ويختلف كل عدد عن غيره بخصوصية فيه كما يختلف النوع عن غيره من الأنواع الداخلة تحت جنس واحد بخصوصية فيه هي الفصل النوعي. وتشترك الأعداد كلها في أنها مجموع آحاد كما تشترك أنواع الجنس الواحد في صفات ذلك الجنس. وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إن عدداً ما هو عين عدد آخر ونستطيع أن نقول في الوقت نفسه إنه غيره. فهو عينه من حيث تكرر الواحد في كليهما، وهو غيره من حيث خصوصية كل منهما. وهذا معنى قوله: « فما تنفك تُثْبِتُ عين ما هو منفي عندك لذاته ». ولكن يجب ألا يتبادر إلى الذهن أن النفي والإثبات واقعان على شيء واحد باعتبار واحد، وإلا كان في الحكم تناقض، بل هما واقعان على شيء واحد باعتبارين مختلفين. فإذا قلنا إن العدد « خمسة » هو عين العدد « ستة » كان ذلك باعتبار أن كلا منهما هو «الواحد» مكرراً. وإذا قلنا إنهما متغايران، كان ذلك باعتبار خصوصية كل منهما. بل إن « العينية » نفسها مختلفة في الاعتبارين. فإذا قلنا إن خمسة عين ستة كانت العينية جزئية (أو غير مطلقة) وإذا قلنا إن خمسة

ليست عين ستة كان المقصود هو العينية المطلقة .

على أن العبارة: « فما تنفك تثبت عيْن ماهو منفى » يمكن أن تفسر تفسيراً آخر على أن المراد بالمثبت والمنفى هو العدد «واحد» : فأنت تثبت وجود الواحد فى الأعداد المركبة منه ولكنك تنفى وجوده فى ذاته. وهذا راجع إلى أنهم لايعتبرون«الواحد» عددا وإن كانوا يعتبرونه أصل جميع الأعداد .

(٧) « فمَن الطبيعة ومن الظاهر منها ؟ »

بعد أن انتهى من تشبيه العلاقة بين الحق والخلق بالعلاقة بين «الواحد»والأعداد وذكر فى عبارات جريئة وحدة الحق والخلق بقوله فالأمر الخالق المخلوق والأمر المخلوق الخالق : كل ذلك من عين واحدة : لا ، بل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة سأل: « مَن الطبيعة ومن الظاهر منها ؟ » وقال من الطبيعة ؟ ولم يقل ما الطبيعة ؟ دلالة على أنه يريد الإشارة إلى عاقل .

الطبيعة عنده اسم آخر لله ، وهى أشبه بقوة عامة سارية فى الكون بأسره ، سواء منه ما كان عنصرى النشأة أو غير عنصرى . ويستعمل الفلاسفة «الطبيعى» فى مقابلة العنصرى ويقصرون الأول على الأجرام السماوية وحدها . ولكن ابن عربى يستعمل اسم الطبيعة ذلك الاستعمال الشامل ويقصد بها تلك القوة التى تعطى كل موجود صفاته وخصائصه ـ أو تعطيه على حد قولهم « طبيعته » من غير أن يعتريها فى ذاتها نقص أو تغير . هذا هو تعبيره الفلسفى ؛ أما تعبيره الصوفى فهو أن الطبيعة هى الذات الإلهية متجلية فى صورة الاسم « الموجد » . فكل ما ظهر فى الوجود كان عن هذه « الطبيعة » ، بل هو عينها لا تزيد شيئاً بما يظهر عنها ولا تنقص شيئاً بما لا يظهر . وهذا كلام يذكرنا بما يقال اليوم من استحالة فناء المادة أو الطاقة . الطبيعة إذن هى الذات الإلهية السارية فى الوجود بأسره . « وعالم الطبيعة صور فى

مرآة واحدة . لا ، بل صورة واحدة فى مرايا مختلفة » . وقد سبق أن شرحنا معنى هذا كله ..

(٨) « ومن عرف ما قلناه لم يَحَرْ ، وإن كان فى مزيد علم فليس إلا من حكم المحل » .

يقول القيصرى ص ١١٦ « إنْ هنا يجوز أن تكون شرطية ، وعلى الأول (وهو أخذها بمعنى لو) يكون معناه ومن عرف ما قلناه لم يحر وإن كان هذا العارف فى مزيد العلم بالوجوه الإلهية كما قال عليه السلام رب زدنى علما ، فليس عدم الحيرة هنا إلا من حكم المحل وهو العين الثابتة التى لهذا العارف ... وعلى الثانى يكون معناه وإن كان التحير حاصلاً فى مزيد العلم فليس ذلك التحير إلا من حكم المحل وهو عين الحائر » .

وسواء فهمنا المعنى الأول وهو أن الذى عرف حقيقة الوجود على الوجه الذى شرحناه لاتعتريه حيرة حتى ولو كان فى مقام الاستزادة من العلم، لأن عدم الحيرة حال ثابتة له من الأزل فى عينه الثابتة — أو على المعنى الثانى وهو أن الذى عرف حقيقة الوجود على نحو ما وصفناه لا تعتريه حيرة. فإن كانت حيرته حاصلة فى استزادته من العلم فليست هذه الحيرة إلا حالا ثابتة له أزلا : سواء أ كان هذا أم ذلك، فإن المؤلف يريد أن يقرر هنا حقيقة طالما أشار إليها : وهى أن كل شىء مقدر أزلا لا انفكاك عنه ولا محيص منه حتى حالات النفس من حيرة أو عدم حيرة — من علم أو جهل . كل ذلك مقدر أزلا فى العين الثابتة لكل موجود ، وهى المشار إليها هنا باسم المحل.

(٩) « فالعلى لنفسه هو الذى يكون له الكمال ... ولا هى غيره »

رجع إلى الكلام فى العلو من ناحية جديدة : فذكر أن العلو الذاتى لا يكون إلا لله من حيث له الكمال المطلق المستغرق لجميع الموجودات والنسب . وهذا معناه أنه يفهم الكمال على أنه التحقق الوجودى لا على أنه الكمال الأخلاقى ، أى الأمر

المحمود عرفاً أو عقلاً أو شرعاً . بل الكمال عنده يشمل هذه كما يشمل الأمور الوجودية غير المحمودة عرفاً أو عقلاً أو شرعاً . فالله هو العلى بذاته من ناحية أنه الوجود المطلق المتصف بكل نعت الظاهر بصورة كل منعوت . ولذلك قال: « وليس ذلك (أى العلو) إلا لمسمى الله خاصة» . وأما غير مسمى الله فإما أن يكون مجلى له أو صورة فيه . فإذا كان مجلى وقع التفاضل بينه وبين غيره من المجالى فى صفة العلو . وإن كان صورة فيه — والمراد بالصور هنا أسماء الله تعالى — كان للصورة نفس الكمال الذاتى الذى لمسمى الله لأنها عينه، إذ الاسم عين الذات فى رأيه. وهذا رأى قال به المعتزلة من قبل ولكنه يفضل أن ينسبه إلى صوفى هو أبو القاسم بن قَسِى . أما قوله: « ولا يقال هى هو ولا هى غيره » فالمراد « بهو » مسمى الله خاصة أو الحضرة الأسمائية وهذا يختلف عن « هو » بمعنى الذات الإلهية . وإذا كانت أعيان الوجودات معتبرة صوراً للذات الواحدة كما هى صور للأسماء الإلهية ، أمكننا أن نقول إنها هى الذات بالمعنى الذى أشرنا إليه سالفاً : أى إذا أردنا أن نقرر وجود الذات . ولكننا يمكننا أن نقول أيضاً إن صور الوجودات هى هو إذا فهمنا هو على أنه مسمى الذات — الله — أى أنها هى هو بمعنى أنها مجال أومظاهر لوجوده، لا بمعنى أن أى مجلى منها هو الذات إطلاقاً كما قال المسيحيون فى المسيح . وفى الوقت نفسه لا معنى لقولنا إن أى مجلى من المجالى هو غير الذات لأنه لا يوجد غير !

على أن العبارة يمكن فهمها فهماً آخر إذا أعدنا الضمير « هى » على الصورة الواردة فى قوله: « فالذى لمسمى الله هو الذى لتلك الصورة » . وقد شرحنا أن المراد بالصورة الاسم الإلهى أياً كان . فمعنى الجملة على هذا أن الاسم الإلهى أياً كان لا يقال فيه إنه هو عين الذات المتصفة بجميع الأسماء كما لا يقال إنه غيرها .

(١٠) « ابن قسى » .

هو الصوفى الأندلسى أبو القاسم بن قسى شيخ طائفة المريدين، ومن كبار المشايخ

الذين كان لهم نفوذ وآمال سياسية وروحيـة فى عصره . قاد طائفته فى ثورة جريئة ضد المرابطين فى الأندلس . ولـكنه باء بالفشل وقتل فى معركة سنة ٥٤٦ ﻫ

والذى يهمنا من أمره هنا هو أنه ألف كتاباً فى التصوف سماه « خلع النعلين » إشارة إلى قوله تعالى : « فاخلع نعليك إنك بالوادى المقدس طوى » (قرآن س ٢٠ آية ١٢) وأن ابن عربى التقى ابن أبى القاسم فى سفرة من سفراته فى تونس سنة ٥٩٠ وقرأ معه كتاب أبيه ثم وضع عليه شرحاً مفصلاً . ويوجد الـكتاب مع شرح ابن عربى عليه فى نسخة خطية نادرة فى مكتبة أيا صوفيا باستامبول تحت رقم A.S. 1879 وقد اطلعت عليـه فوجدت فيه كثيراً من الخلط والاضطراب مما حملنى على الاعتقاد بأن كثيراً من التحريف قد أدخل عليه . ولا نعلم لابن قسى كتاباً آخر غير هذا .

وقد أشار ابن عربى إلى ابن قسى إشارات عدة فى كثير من مؤلفاته لاسيما الفتوحات المـكية . وأغلب هـذه الإشارات منصب على فـكرة ابن قسى فى أن كل اسم من أسماء الله يتسمى بجميع الأسماء الإلٰهية : وهى الفـكرة التى ناقشناها آنفاً . وأهم المواضع التى أشير إليه فيها فى الفتوحات هى :

ف ١ ص ١٧٦ ، ٣٨٨ ، ٤٠٧ ، ٩٤٣ ؛ ف ٢ ص ٦٨ ، ٧٩ ، ٢١١ ، ٣٤٠ ، ٩٠٧ ؛ ف ٣ ص ٨ ـ ٩ ، ١٨ ، ٤٢٨ ، ٤٦٥ ؛ ف ٤ ص ١٦٤ راجع أيضاً حاجى خليفة جـ ٣ ص ١٧١ ـ ٢ وبروكلمان جـ ١ ص ٤٣٤ .

الفص الخامس

(١) الحكمة المهيّمية وإبراهيم .

كلمة مُهَيِّمِيَّة مشتقة من الهيام أو الهيمان وهو الإفراط فى العشق، وقد نسبت الحكمة المهيمية إلى إبراهيم لأن الله تعالى نص على اتخاذه خليلا فى قوله : « واتخذ الله إبراهيم خليلا » ، والخليل المحب المفرط فى محبته المخلص لمحبوبه . هذا هو لسان الظاهر كما يقولون ، ولكننا إذا ما قرأنا الفص الإبراهيمى وأدركنا مرامى المؤلف فيه ، وجدنا معانى أخرى لإبراهيم والخليل والهيمان ، وأنها مجرد رموز قصد بها ما وراءها. وليس هناك من شك فى أن اسم إبراهيم لم يستعمل علماً على النبى المعروف ، وإنما رمز به لنوع الإنسان الكامل الذى يعتبر جميع الأنبياء والرسل والأولياء أفراداً له . والإنسان الكامل فى مذهب صاحبنا هو المجلى التام الشامل لجميع الأسماء والصفات الإلهية ، أو هو المجلى الكامل للحق على ما قررنا آنفاً . وإنما اختير إبراهيم ليقوم بهذا الدور هنا لمجرد الإشارة إليه بأنه خليل الله ؛ والخليل إذا أخذت لا على أنها من الخُلّة أى الصداقة ، بل على أنها من التخلل وهو السريان ــ وهذا بالضبط ما يفعله المؤلف ــ فهمنا لِمَ اعتبر إبراهيم مثالاً أعلى من أمثلة الإنسان الكامل . وأى مجلى من مجالى الحق أحق بأن يوصف بالكمال من الإنسان الكامل الذى سرى فيه الحق وتخلل جميع قواه وجوارحه فأظهر بذلك جميع كمالات الصفات والأسماء الإلهية .

إن سريان الحق فى صور الموجودات جميعها أمر تقتضيه طبيعة مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود ــ وقد أشرنا إلى ذلك من قبل ــ ولكنه يريد أن يبين هنا أن هذا السريان ــ أو هذا التخلل ــ يتفاوت فى الموجودات فى الدرجة بحسب ما يتجلى فى كل منها من الصفات والأسماء الإلهية .

ومن سوء الحظ أنه يلجأ فى توضيح العلاقة بين الحق والخلق أو بين الوحدة والكثرة إلى التمثيل بالسريان والتخلل والتغذية وما إلى ذلك ، لأن مثل هذه التشبيهات الساذجة تشعر بالمادية أو الجسمية كما تشعر بالاثنينية : اثنينية المتخلِّل والمتخلَّل ؛ وليس فى حقيقة الأمر فى مذهبه مادية ولا اثنينية .

دعونا إذن من تشبيهه الذات المتخللة لجميع صور الموجودات باللون الذى يتخلل الجسم الملون ، وتشبيهه تلك الذات أيضاً بالماء الذى يتخلل الصوفة ، فإن هذه التشبيهات وأمثالها ليست سوى وسائل محسوسة وساذجة لإيضاح شىء هو فى نفسه غير محسوس وغير ساذج . الحق والخلق فى نظره وجهان للحقيقة المطلقة : فكل تمييز بينهما لا بد أن يعد فى نهاية الأمر تميزاً اعتباريا . وليس فى مذهبه ما يسمح بالقول بالاثنينية اللهم إلا اثنينية الصفات : أى الصفات التى يتميز بها الحق عن الخلق والأخرى التى يتميز بها الخلق عن الحق . ولكن هذا المعنى لا ينطبق على اللون والمتلون اللذين يذكرهما . يقول: إن اللون يتخلل المتلون فيكون العرض بحيث يكون الجوهر، كذلك الحق يتخلل صور الموجودات . وهذا تشبيه قاصر ومضلل: إذ اللون شىء غير المتلون ، والحق — فى نظره — ليس سوى الخلق ، وإذ اللون عرض والمتلون جوهر ، والحق لا يمكن وصفه بأنه عرض .

ويزداد الأمر حرجاً وتعقيداً عند ما نراه يقول إن كلا من الحق والخلق يتخلل الآخر أو يغذيه ، وهو قول يشعر بالحلول . ولكن لا محل للحلول فى مذهبه. فيجب إذن أن نفهم هذه الأقاويل وأمثالها على أنها عبارات مجازية قصد بها تفسير أمر تعجز الألفاظ عن التعبير عنه ولا يقوى على إدراكه إلا الذوق الصوفى وحده ، إذ الذوق الصوفى هو الذى يدرك سريان « الواحد » الحق فى الكثرة الوجودية وتقويمه إياها كما يدرك كمال ذلك « الواحد » فى مظاهر أسمائه وصفاته .

(٢) « ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات ... حق للحق ؟ »

لما كانت الحقيقة الوجودية واحدة لزم أن ننسب إليها جميع صفات الموجودات المحمود منها والمذموم ، لأن التفرقة بين صفات الأشياء على أساس المدح والذم تفرقة أخلاقية أو دينية وهي بذلك اعتبارية لا حقيقية . أما الموجودات في ذاتها فلا توصف بأنها محمودة أو مذمومة ، كما أن الأفعال في ذاتها لا توصف بأنها خير أو شر . وكل ما يمكن أن يقال في أي موجود هو أنه مجلى يظهر فيه الحق بصفة أو صفات هي كيت وكيت سواء أكانت هذه الصفات مما اصطلح العرف أو الشرع أو القانون الخلقي على تسميتها محمودة أو مذمومة أو لم تكن . وإذا كان الأمر كذلك فيستوى أن نقول إن « الحق » يظهر بصفات المحدثات المحمود منها والمذموم ، وأن نقول إن الخلق يظهر بصفات الحق . أما أن الحق يظهر بصفات المحدثات فقد أخبر بذلك عن نفسه في مثل قوله : « ومكروا ومكر الله » ، وقوله : « الله يستهزئ بهم » ، وقوله : « إن الذين يؤذون الله ورسوله » إلى غير ذلك من الآيات . غير أنه يجب ألا يعزب عنا ما ذكرناه آنفاً في مسألة التنزيه والتشبيه ، أن ابن عربي لا يفهم هذه الآيات على أنها دالة على مجرد التشبيه — كما يقول المشبهة — بل يفهم منها أن الحق هو الظاهر في صورة كل من اصطلحنا على تسميته ماكراً ، وأنه الظاهر في صورة المستهزئ والمؤذى وغير ذلك . وقد أوضح ذلك المعنى بما لا مزيد عليه في الفص السابق (الفص الرابع) حيث قال « بل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة . . . قال — يا أبت افعل ما تؤمر — والولد عين أبيه (لأنهما مظهران لذات واحدة) فما رأى يذبح سوى نفسه . وفداه بذبح عظيم — فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان وظهر بصورة ولد . . . وخلق منها زوجها فما نكح (أي آدم) سوى نفسه : فمنه الصاحبة والوالد والأمر واحد في العدد » . ليس بغريب إذن أن يأتي هنا ويقول إن الحق يظهر بصفات المحدثات .

أما ظهور الخلق بصفات الحق فكظهور الإنسان بصفة العلم أو الرحمة أو الكرم

أو نحوها من الصفات التي اصطلح على نسبتها عادة إلى الله .

(٣) « ثم إن الذات لو تعرت عن هذه النسب لم تكن إلهاً . . . فيتميز بعضنا عن بعض » .

يفرق ابن عربي بين الذات الإلهية المعرّاة عن كل نسبة وجودية، المجردة من أية علاقة زمانية بالوجود الخارجي، البعيدة عن متناول الإدراك ، وبين الذات الإلهية المتصفة بالألوهية : أي بين « الواحد » والله . أما الذات المجردة فليست إلهاً ، لأن الألوهية تقتضي المألوهية ولا معنى لها ولا وجود بدونها : فالحق الوهّاب يفترض الخلق الموهوب ، والحق الرحيم يفترض الخلق المرحوم وهكذا . وهذا معنى قوله: « فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهاً» . ولا تعرف الألوهية وصفاتها إلا إذا عرفت المألوهية وصفاتها وهـذا هو معنى قوله : « من عرف نفسه عرف ربه » أي من عرف عبوديته عرف ربوبية الرب .

ولو أن مدعياً ادعى أن في الإمكان أن يعرف « الله » من غير نظر في العالم - كما ذهب إليه بعض الحكماء وأبو حامد الغزالي ، لأجابه ابن عربي بقوله : ليس من المستحيل أن يصل العقل عن طريق النظر الصرف إلى افتراض وجود موجود واجب الوجود : خارج عن حدود الزمان والمكان : أزلي قديم الخ غير أن هذا الموجود إذا جردته عن جميع الصفات والأسماء التي يتكون منها مفهوم الألوهية لا يكون إلهاً . وقد برهن أرسطو على وجود محرك أول لأنه رأى أن الحركة لا يمكن أن تذهب إلى غير نهاية ، وبرهن فلاسفة المسلمين على وجود واجب الوجود ، ولكن لا المحرك الأول الذي أثبته أرسطو ولا واجب الوجود - إذا قرر وجوده بعيداً عن العالم ونسبه - بإله بالمعنى الديني . هـذه أدلة قد ترضي الفلاسفة أو غير الإلهيين : أما الإلهيون فلا يقنعون بها .

تتوقف فكرة الألوهية إذن - في نظره - على التأمل في المخلوقات . بما في ذلك

أنفسنا . لأن العلم بالصفات والأسماء التي يتكون منها مفهوم الألوهية لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق العلم بصفات الموجودات الحادثة — بما في ذلك صفاتنا . وهذا في نظره سر الخلق : فإن الحق لم يظهر بصور الموجودات إلا ليعرف — لا في ذاته — بل من حيث كونه إلهاً . يقول الحديث القدسي: « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني » : أي كنت ذاتاً أزلية قديمة معراة عن النسب والإضافات فعكستُ جميع ما في هذه الذات من كمالات على مرآة الوجود ، فإذا عرفت صور هذه الكمالات ومجاليها عرفتْ كمالاتي .

بهذا المعنى نقول إن وجود الخلق دليل على وجود الحق ؛ ولكن هناك معنى آخر به نستطيع أن نقول إن الحق عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته ، وهذا لا يكون إلا إذا اعتبرنا أن العالم في ذاته عدم محض لا وجود له إلا بالحق : فإذا علمنا عن طريق النظر في العالم ألوهية الحق ، ثم أدركنا أن العالم ليس في الواقع سوى تجلي الحق في صور الأعيان الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه ، أدركنا أن الحق عين الدليل على نفسه . ولكن هذا الإدراك ذوق كشفي كما يقول المؤلف .

وهناك علم كشفي آخر ، وهو إدراك صور الوجود في مرآة الحق وإدراك أنه هو الظاهر بجميع هذه الصور مهما تعددت وتنوعت صفاتها وأشكالها . وصاحب هذا الكشف لا يسأل لِمَ فعل به الحق كيت وكيت : لأنه يعرف أن لا اثنينية في الأمر وأن كل ما يظهر به من صفات الوجود إنما هو من مقتضيات عينه الثابتة، فلا يلومنَّ إلا نفسه .

نلاحظ إذن ثلاث درجات من المعرفة يتطور فيها الذوق الصوفي المتجه نحو إدراك الوحدة الوجودية:

ففي الدرجة الأولى يتكشف للسالك معنى الألوهية عن طريق النظر في صفات الألوهية وهي صفات العالم ، ويتخذ الصوفي من العالم دليلا على وجود الحق .

وفى الدرجة الثانية ينكشف له أن الحق عين الدليل على نفسه لأن العالم لا وجود له إلا به . فهو بعد العلم بألوهية الحق عن طريق النظر فى العالم يقول فى كشفه الثانى إنه لا وجود إلا لهذا الإله . وهذا هو المراد بقول المؤلف : وهذا بعد العلم به (أى بالحق) منا (أى بواسطتنا) أنه إله لنا .

وفى الدرجة الثالثة ينكشف له وحدة الوجود وأن كل شىء هو فى الحقيقة عين الآخر وأن كل ما يظهر فى الوجود إنما يظهر عن عين واحدة لا عن غيرها . وفى هذا الكشف تنمحى الاثنينية — اثنينية الحق والخلق — كما ينمحى التعدد المشاهد بالحس بين الموجودات . فإن قيل فما معنى حكم الله وقضاؤه فى الأشياء ؟ أجاب ابن عربى: « ما يحكم علينا إلا بنا : لا ، بل نحن نحكم علينا بنا ولكن فيه » أى فى الحق .

(٤) « فإن قلت فما فائدة قوله تعالى: « فلو شاء لهدا كم أجمعين » ؟

هنا يشرح ابن عربى جزءاً من نظريته الأخلاقية المتفرعة عن نظريته العامة فى وحدة الوجود . إذا كان الوجود على الحقيقة واحداً وإذا كان كل ما يظهر فيه من خير وشر ومن معصية وطاعة مقدراً أزلاً بمقتضى طبيعة الوجود نفسه كما شرحناه آنفاً ، لزم ضرورة أن يكون فى الكون مهتدون وغير مهتدين، وأن يكون فيه خير وشر وطاعة ومعصية وجمال وقبح ونفع وضر، لأن هـــذه كلها أمور تقتضيها طبيعة الوجود ذاتها .

وقد شاء الحق — ومشيئته هى إرادته الأزلية التى هى قانون الوجود العام — أن يكون فى الخلق مهتدون وغير مهتدين، وقضت بذلك طبيعة الوجود ولا مرد لقضائها، فامتنع وجود الهداية العامة لامتناع المشيئة — . وما كان للمشيئة الذاتية التى اقتضت أعيان الموجودات على ما هى عليه فى ذاتها أن تشاء غير ما هو عليه الأمر فى نفسه. ولذلك جاءت الآية «بلو» التى تفيد امتناع شىء لامتناع شىء آخر . إن الله يعلم الأشياء على ما هى عليه ويريدها كما يعلمها — أى كما هى عليه أو كما توجبه أعيانها الثابتة فى الأزل ، ولهذا قال المؤلف:

« فمشيئته أحدية التعلق »(١). هذه هى الدائرة الفكرية التى يدور فيها ابن عربى طول الوقت ، نراه ينتهى فيها دائماً إلى حيث ابتدأ . ينفى الشىء ثم يحاول إثباته فينتهى به الإثبات إلى النفى ، ويثبت الشىء ثم يحاول نفيه فينتهى به النفى إلى الإثبات . ولا عجب فى ذلك ففكرة وحـدة الوجود تحمل هذا التناقض فى نفسها، لاسيما فى مذهب رجل يعتبر وحـدة الوجود بديهية من البديهيات ثم يأبى إلا أن يحتفظ بالصورة التقليدية التى أتى بها الإسـلام لله . فإذا ما تعارض ذلك مع مذهبه أخذ يهدم تلك الصورة ويضيع معالمها .

يتكلم عن عـلم الله وإرادته كما يتكلم المسلمون ، ثم يبدو له أن الموجودات وكل ما يظهر عنها ثابتة قارة فى ذات الحق ثبوتاً أزلياً : فيقول إن الحق أرادها كما علمها ، وعلمها بما أعطته هى من ذاتها ، فأرادها على ما هى عليه ، ولو أراد غير ذلك ما وقع ! أليس هذا تعطيلا للإرارادة ؟ أو أليس هـذا نفياً للإرادة بعد إثباتها ؟ راجع عن التقدير الأزلى للوجود الفص الأول (التعليق٣) والفص الثانى (التعليق٣) والفص الثامن فى قوله فى الإنسان إنه منعم ذاته ومعذبها فلا يذمن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه. راجع أيضاً معنى القضاء والقدر فى الفص الرابع عشر .

(٥) «وإنما ورد الخطاب الإلهى بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون » .

هذه تتمة لما سبق لأنه يفسر لماذا ورد فى القرآن قوله « لو شاء » « وإن يشأ » وأمثالها مع أن الأمر لا مجال فيه لتغيير ولا تبديل . الجواب على ذلك أن هذه هى الأساليب التى يفهمها المخاطبون الذين يعتمدون على النظر العقلى لا على الـكشف إذ العقل ينسب إلى الله قدرة لا نهاية لها وإرادة لا حد لاختيارها . ولـكن هذا جهل بطبيعة الوجود وسوء أدب مع الله، لأن الخروج على طبيعة الوجود ينافى الحـكمة ولا يزيد فى كمال الألوهية شيئاً . أما صاحب الـكشف فلا يخاطب بمثل ذلك وإنما يدرك

(١) أى لا تتعلق بالممكن إلا من ناحية واحدة هى ناحية إيجاده على ما هو عليه .

الأمر على النحو الذى ذكرناه . ولهذا كثر المؤمنون الذين يأخذون بظاهر الآيات ويعملون العقل فى فهمها ، وقل العارفون الواقفون على حقيقة الأمور ذوقاً وكشفاً .

(٦) « ما كنت به فى ثبوتك ظهرت به فى وجودك ... ما تعيَّن عليه » .

هذا هو القانون العام الذى يبنى عليه ابن عربى نظريته فى الوجود وفى الجبرية التى شرحناها . كل ما فى الوجود الظاهر إنما هو صورة لما كان عليه فى حال ثبوته الأزلى . لا بد من ذلك ولا يمكن أن يتصور غيره . ولكن إذا كان الأمر كذلك فمن الوجود ؟ أهو الحق أم الخلق؟ هذه مسألة اعتبارية . فإنك إذا قلت إن وجودك الخارجى هو وجود الحق لا وجودك كان الحكم لك — من حيث الصورة — فى هذا الوجود ؛ لأنك تعيِّنه وتعطيه صفاته . وإن ثبت فى نظرك أن لك وجوداً كان الحكم لك أيضاً ، ولم يكن للحق حكم فيك إلا إفاضة الوجود عليك . وفى هذه الحالة لا تحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك . أما الحق فيجب أن تحمده دائماً لإفاضته الوجود عليك .

وبما أن الخلق لا وجود له إلا بالحق ؛ وبما أن الحق الظاهر بصور الموجودات قد قبل جميع أحكام هذه الموجودات حتى ظهر بها فى صورها، قال: « فأنت غذاؤه بالأحكام وهو غذاؤك بالوجود » : لأنه لولاه لما وُجِدتَ ولولاك ما ظهر .

(٧) « فالأمر منه إليك ومنك إليه » .

يصح أن تفهم كلمة «الأمر» هنا بمعنى أمر الوجود : أى فأمر الوجود من الحق إلى الخلق ومن الخلق إلى الحق .

ولكن يظهر أن المراد بها الطلب وهى مع ذلك مستعملة استعمالاً مجازياً : لأن العبد لا يأمر الحق بفعل شىء بمعنى أنه يكلِّفه فعله ، بل بمعنى أن حاله تقتضى حصول ذلك الفعل ، واقتضاء الحال ضرورى لا مفر منه لأنه تابع للعين الثابتة فى الأزل . وقد سبق أن ذكرنا أن الإرادة الإلهية لا تتعلق إلا بهذه الناحية من الوجود : أى

بالناحية التى تقتضيها طبيعة أعيان الموجودات الثابتة . أما أمر الحق فالمراد به إعطاء كل شيء خلقه على حد تعبير الآية القرآنية ، أى تحقيق الأعيان الثابتة للموجودات بإظهارها فى العالم الخارجى على نحو ما تطلبه طبائعها .

ولكن هذا هو الأمر التكوينى لا التكليفى وبينهما فرق هام يبنى عليه ابن عربى نتائج بعيدة الأثر فى مذهبه . فظهور العاصى بمعصيته خاضع للأمر التكوينى لأنه إنما ظهر بفعل اقتضته طبيعة عينه الثابتة وقضى الله أن يكون ذلك كذلك من الأزل . ولكن الذى اقتضته طبيعة العين الثابتة وقضى به الله «فعل» فقط لا يوصف فى ذاته بأنه معصية أو طاعة : ولذلك يجب ألا يقال إن الله قدر المعصية أزلا وقضى بظهورها : وإنما سمى معصية عندما قيس بالمقاييس الدينية التى هى الأوامر التكليفية . هذه مسألة سيعرض لها المؤلف فى موضع آخر عند كلامه عن فرعون الذى يرى أنه أطاع الأمر التكوينى وإن كان قد عصى الأمر التكليفى .

أما إذا وصفنا كل أمر بأنه تكليف ، فيلزم أن نقول إن الخلق مكلَّف من قِبَل الحق ، وإن الحق مكلَّف من قبل الخلق . ولكن جرى العرف بإطلاق هذا الوصف على الخلق دون الحق ، وهذا معنى قوله : « غير أنك تسمى مكلَّفا : وما كلفك إلا بما قلت له كلفنى بحالك ، وبما أنت عليه . ولا يسمى (أى الحق) مكلَّفاً ـ اسم مفعول» .

(٨) « فيحمدنى وأحمده » الأبيات .

تشير هذه الأبيات إلى الموازاة التامة بين الحق والخلق اللذين هما وجها الحقيقة المطلقة . وياء المتكلم هنا كناية عن الخلق وهاء الغائب كناية عن الحق .

الحمد والعبادة متبادَلان بين الحق والخلق : فالحق يحمد الخلق ويعبده بإفاضة الوجود عليه ، والخلق يحمد الحق ويعبده بإظهاره كمالاته فى الوجود الخارجى . وفى استعمال كلمة العبادة فى جانب الحق شيء من الشناعة ، ولكن ليس بغريب أن تستعمل

فى لغة وحدة الوجود . والمراد بالحمد والعبادة أن كلا من الحق والخلق فى خدمة الآخر وطاعته والخدمة والطاعة أخصُّ صفات العبادة . كل من الحق والخلق يخدم الآخر ويطيعه : فالحق يفيض الوجود على الخلق ، والخلق يُظهِرُ للعيان كمالات الحق : والخلق يطيع الحق فيما يأمره به ، والحق يطيع الخلق بمنحه الوجود الخاص الذى تطلبه عين الموجود . وقوله : « ففى حالٍ أُقِرُّ به » الخ أى فى حال الجمع التى يشعر فيها الصوفى بوحدة الحق والخلق ويفنى عن نفسه وعن كل ماسوى الله، يقر بالحق على أنه وحده هو الموجود . فإذا ما صار إلى حال الصحو وهى حال الفرق وأدرك أعيان الموجودات أنكر أنها هى الحق : وهى فى واقع الأمر ليست الحق وإنما هى مجالٍ ومظاهر له . هذا إذا فهمنا « الحال » بمعنى حال الفناء أو حال الجمع : وبذلك تكون الوحدة المشار إليها « وحدة الشهود » لا وحدة الوجود . ولكن يظهر أن المراد بالحال مطلق حال لا حال معينة، وبذلك يصبح معنى البيت: « ففى حال من الأحوال أقر بوجود الحق فى كل شىء ولكنى أعود فأنكر أنه هو أعيان الموجودات الخارجية. وهذا هو الأقرب إلى المراد والأدنى إلى أسلوب المؤلف الذى يحلو له تكرار الكلمات المتناقضة التى يوردها على الحقيقة الوجودية الواحدة باعتبارين مختلفين : من أنها حق وخلق وواحد وكثرة : معروفة مجهولة ؛ غنية مفتقرة ؛ حادثة قديمة الخ .

« فيعرفنى وأنكره ، وأعرفه فأشهده » أى فيعرفنى الحق فى جميع أحوالى ومقاماتى لأنه ذاتى، وأنكر وجوده فى أعيان الموجودات الحادثة على أنها هى هو ؛ ولكنى أعرفه معرفة ذوقية كشفية وأعلم أنه عين كل شىء فأشهده فى كل شىء جمعاً وتفصيلاً .

« لذاك الحق أوجدنى ، فأعلمه فأوجده » : أى لهذه الغاية — وهى أن الله يُعْرَف وتعرف كمالاته الصفاتية والأسمائية أوجد الله العالم بما فيه الإنسان : وبهذا ورد الخبر القائل: « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعْرَف فخلقت الخلق فبِهِ عرفونى » وهو الحديث الذى يشير إليه البيت السادس من هذه الأبيات . أما قوله فأعلمه فأوجده

فالإشارة ليست إلى الذات الإلهية التي هي فوق كل علم وكل إدراك، بل إلى إله المعتقدات وهو الحق مصوَّراً في كل نفس بصورة معتقد هـذه النفس وبحسب علم كل معتقد . فالإنسان لا يخلق الله وإنما يخلق إله معتقده : ولهذا قال «فأعلمه فأوجده» أي فأعلم الحق بحسب ما يتجلى لي من أسمائه وصفاته في صور الكائنات فأخلق من ذلك إلهاً أعتقد فيه وأعبده . وهذا معنى قوله في موضع آخر: «فالله عبارة لمن فهم الإشارة» ومعنى قوله «فنحن جعلناه بألوهيتنا إلهاً». هذا هو الحق المخلوق ، وهو الحق المتغير في صور المعتقدات

« وحقّق فيَّ مقصده » أي وحقّق فيَّ مقصده من الخلق ، لأن العلة الغائية من الخلق هي أن يعرف الله كما سبق أن ذكرنا . وقد تحققت هـذه الغاية في الإنسان خاصة لأن الإنسان ــ لا سيما الإنسان الكامل ــ هو الذي يعرف الحق المعرفة الكاملة.

(٩) «ولما كان للخليل هذه المرتبة ... وجعله ابن مَسَرَّة مع ميكائيل للأرزاق».

جواب « لما » سنَّ القِرى : وقوله لذلك متعلق بالفعل سنَّ : فالجملة تقرأ هكذا « ولما كان للخليل هـذه المرتبة التي بها سمِّي خليلاً ، سنَّ القِرى لذلك » . والمراد بالمرتبة أي مرتبة العرفان أو مرتبة الإنسان الكامل الظاهر فيه الحق بأكمل صوره ، الغذِّي لذات الحق بجميع صفات الكمال الوجودية . يقول « ولذلك سن القرى » والقرى الضيافة وفيه يقدم الغذاء للمضيفين: وليس إبراهيم وحده هو الذي يقدِّم «الغذاء» للحق: أي ليس وحده هو الذي يغذي الذات الإلهية بإظهار أحكامها فإن المؤلف يقول:

إذا شاء الإله يريد رزقاً ... له فالكون أجمعه غذاء

ولكن إبراهيم وأمثال إبراهيم من الكمَّل يقدمون ذلك الغذاء على الوجه الأكمل.

أما قوله « وجعله ابن مسرة مع ميكائيل للأرزاق » فوارد شرحه بالتفصيل في كتاب الفتوحات المكية (جـ ١ ص ١٩١) في وصف العرش وحَمَلَته . وهو وصف يفهمه ابن عربي فهماً رمزياً خاصاً يتفق مع مذهبه العام في وحدة الوجود ، وليس لابن مسرة فيه سوى الألفاظ .

(١٠) « ابن مَسَرَّة » .

هو عبد الله بن مسرة الجبلى المتوفى سنة ٣١٩ هـ. كان من كبار النظار على مذهب المنزلة ، ويظهر أنه كان عظيم النفوذ فى أتباعه الذين يرى الأستاذ آسين بلاسيوس أنهم تألفت منهم مدرسة كلامية أو فلسفية فى الأندلس . ولكننا لا نكاد نعلم عن ابن مسرة وأتباعه هؤلاء شيئاً اللهم إلا إشارات عابرة فى الفتوحات المكية (وقد ذكرتها) وفى الفصل لابن حزم (ج ٢ ص ١٢٦ ، ج ٤ ص ٨٠ ، ١٩٨ – ٢٠٠ » وتاريخ الحكماء للقفطى ص ١٥ – ١٦ ، وطبقات الأمم لابن صاعد الأندلسى . وهى إشارات لا يمكن الاعتماد عليها فى تأسيس مذهب فلسفى لابن مسرة ولا لمدرسته . ومع ذلك حاول الأستاذ بلاسيوس – استناداً إلى هذه الإشارات وحدها – أن يصور لابن مسرة مذهباً وأن يؤسس له مدرسة وادعى أن مدرسة من مدارس التصوف فى الأندلس ظهرت فى مدينة الُمرِية كان لها أثر فى تكوين فلسفة ابن عربى وكانت فى الوقت نفسه متأثرة بمدرسة ابن مسرة هذا . ولكنها دعوى عريضة لا أساس لها ، أوعلى الأقل ليس من الوثائق التاريخية التى بين أيدينا مايدعمها . وقد رددت عليها بشىء من التفصيل فى كتابى « فلسفة ابن عربى الصوفية » الذى نشر بالإنجليزية سنة ١٩٣٩

أما الذى يعنينا من أمر ابن مسرة هنا فهو وصفه للعرش وحملته الثمانيــة وفقاً لقوله تعالى : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » . والمراد بالعرش الُملك أو العالم جملة . قال : روينا عن ابن مسرة الجبلى من أكبر أهل الطريق علماً وحالاً وكشفاً : العرش المحمول هو الُملك ، وهو محصور فى جسم وروح وغذاء ومرتبة : فآدم وإسرافيل للصور ، وجبريل ومحمد للأرواح ، وميكائيل وإبراهيم للأرزاق ، ومالك ورضوان للوعد والوعيد » فتوحات ج ١ ص ١٩١ .

(١١) « فنحن له كما ثبتت أدلتنا ونحن لنا – الأبيات » .

المعنى الظاهر نحن منسوبون له من جهة ومنسوبون لأنفسنا من جهة أخرى ؛ فلنا نسبتان: نسبة إلى الحق وأخرى إلى الخلق كما برهنت على ذلك أدلتنا الكشفية الذوقية.

وقد يكون المراد نحن غذاء له نقوِّم وجوده كما يقوم الغذاء المتغذى : ونحن غذاء لأنفسنا وهذا بعيد :

« وليس له سوى كونى فنحن له كنحن بنا »

معناه ليس للحق فىَّ سوى أنه أعطانى الوجود : والكون هنا بمعنى التكوين أى سوى إظهارى فى الخارج لا إيجادى من العدم فإن الخلق ليس له هـذا المعنى فى مذهب المؤلف كما ذكرنا . أما أننى وجدت على هـذا النحو أو ذلك ، أو بهذه الصفة أو تلك فذلك أمر راجع إلى طبيعة عينى الثابتة . ولذلك قال «فليس له سوى كونى». ومعنى قوله « فنحن له كنحن بنا » أن الجملة « نحن له » تساوى أو تشابه الجملة « نحن بنا ». وفى رواية « نحن لنا » . والمراد أن قول القائل إننا منسوبون إلى الحق تساوى من وجه آخر نحن منسوبون إلى أنفسنا أو نحن ظاهرون فى الوجود بأعياننا وهو إشارة إلى النسبتين السابقتين، ولهذا قال : « فلى وجهان هو وأنا » أى من وجه يقال إننى هو ، ومن وجه آخر يقال إننى أنا : فتنمحى إنيتى فى الأولى وتثبت هويته ، وتثبت إنيتى فى الثانية وتنمحى هويته .

هذا فيما يتعلق بالخلق : له أن يقول إنه هو الحق لأن وجوده عين الوجود المطلق متعينا ؛ وله أن يقول إنه الخلق إذا أشار إلى الوجود المتعين . أما الحق فليست له نسبة حقيقيَّة إلى أى أنا : لأن الأنانية أو الإنية هى الوجود المتعين ولا ينسب الحق إلى أى وجود متعين دون غيره . ولهذا قال وليس له أنا بأنا .

« ولكن فىَّ مظهره فنحن له كمثل إنا » .

أى وكل ما يمكن أن يقال هو إنه ظهر فىَّ ـ لا أنه أنا : ولذلك كفر ابن عربى المسيحيين فى قولهم «إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم» . فالمسيح أن يقول إنه هو الحق على معنى أن كل شىء هو الحق : وليس للحق أن يقول أنا المسيح عيسى ابن مريم . «فنحن له كمثل إنا» أى كمثل الإناء لأن صورنا تحمل الذات الإلهية كما يحمل الإناء ما فيه . وليس المراد الاثنينية فإن الصورة ليست سوى الذات المتعينة .

الفص السادس

---

(١) يبحث الجزء الأكبر من هذا الفص فى الأحلام ومنزلتها من المذهب الفلسفى العام الذى وضعه ابن عربى ، ولذا وجب مقارنة ماورد عن الأحلام هنا بما ذكره عنها فى الفص التاسع لأن كلا من الفصين يكمل الآخر .

وموضوع الأحلام متعدد النواحى ، متصل بمسائل كثيرة أثارها المؤلف فى الفصوص والفتوحات وفى غيرهما من مؤلفاته. فهو متصل بنظريته فى الوجود ومراتبه التى يسميها بالحضرات الخمس ، ومتصل بنظريته فى النفس الإنسانية وقواها ومظاهر حياتها ، ومتصل كذلك بالوحى والإلهام ومظاهر النبوءة عامة . ولهذا كان لهذا البحث قيمته وخطره .

وقد ذكرت الأحلام هنا مقترنة باسم « إسحٰق » لأن ابن عربى يعتقد أن « إسحٰق » هو الابن الذى رأى إبراهيم فى منامه أنه يذبحه ثم فداه الله بالذبح العظيم وابن عربى واحد من عدد قليل جداً من المسلمين الذين يرون هـذا الرأى ، ويشاركه فيه أبو العلاء المعرى فى قوله فى سقط الزند .

فلو صح التناسخ كنت عيسى وكان أبوك إسحٰق الذبيحا

أما جمهور المفسرين فيرون أن الابن المذكور فى القصة هو إسماعيل لا إسحٰق ويستشهدون على هذا بقول النبى صلى الله عليه وسلم « أنا ابن الذبيحين » يريد أباه عبد الله الذى وقعت عليه القرعة من بين أخوته عنـد ما أراد أبوه عبد المطلب أن يفى بنذر كان نذره فى قصة مشهورة . والأب الثانى الذى أشار إليه الحديث هو إسماعيـل الذي يعتبره العرب أباً لهم جميعًا .

ويتفق رأى ابن عربى والمعرى مع الرأى السائد عند العبرانيين : (راجع سفر التكوين الفصل ٢٢). أما القرآن فلا يعين اسماً خاصاً : راجع س ٣٧ ، الآيات ١٠١ ـ ١١١

(٢) « فداء نبى ذبح ذبح لقربان » الأبيات .

ترد الأبيات الأربعة الأولى منها فى الفتوحات (ج ١ ص ٧٤٩) فى معرض الكلام عن زكاة الغنم . وهى تشرح بوجه عام مراتب الوجودات المختلفة وقيمة كل منها إذا قدم قرباناً إلى الله . وفى الأبيات الختامية مقارنة بين صفتى الإنسان : صفة العبودية وصفة الربوبية. ولذلك يجب مقارنتها بما يذكره المؤلف فى موضوع التصرف فى الفص الثالث عشر .

«ألم تدر أن الأمر فيه مرتب وفاء لأرباح ونقص لخسران ؟»

يصح أن نفهم « فيه » بمعنى فى الفداء أو بمعنى فى الله . وعلى الأول يكون معنى البيت : ألم تعلم أن الأمر فى القرابين أنها مرتبة بحسب قيمتها لاختلافها فى الدرجة : فمنها العظيم الذى يتقرب به صاحبه إلى الله وينال رضى الله به ، ومنها الحقير الذى يبوء صاحبه بالخسران . ويصح أن يكون معنى الترتيب هنا الموازاة التامة بين القربان والجزاء المعطى عليه ، أو بينه وبين الغاية المقصودة منه : أى أن أمر القرابين مرتب بحيث إن أعظمها هو ما عظم الباعث عليه والغاية منه، وأحقرها هو ما حقر الباعث عليه والغاية منه ؛ وفى وفاء النوع الأول أرباح وفى نقص النوع الثانى خسران .

وأعظم القرابين كلها هى النفس وأعظم تضحية هى التضحية بها . فالفداء المذكور فى الأبيات إنما هو رمز للفناء الصوفى فى الله ، وكبش الفداء هو النفس ، وذبح الكبش صورة فناء النفس . وقد اختار الكبش رمزاً للنفس ولم يختر غيره من الحيوانات لأن الغنم أولى الحيوانات كلها بالذبح لأنها خلقت له دون غيره ، ولذلك قال فى بيت سابق إن البُدْن ولو أنها أعلى قيمة من الغنم ـ أى من ناحية ثمنها ـ أقل منها قيمة فى القرابين لأنها ليست للذبح وحده بل تستعمل فى الركوب وجر الأثقال

مثلا . فالشاة الوادعة الأليفة التى تستسلم للذبح هى صورة النفس الصوفيـة الوادعة التى تستسلم للفناء . أما « الأرباح » المذكورة فى القربان فيقابلها « البقاء » (الذى هو ضد الفناء) . والبقاء فى عرف أصحاب وحدة الوجود هو الحال التى يتحقق فيهـا الصوفى من اتحاده الذاتى بالحق . هذا إذا حصل «الوفاء» أى إذا تم الفناء على وجهه الأكمل ، فإن فناء الصوفى عن نفسه ليس أمراً سلبياً محضاً ، وليس أمراً عدمياً ، بل يعقبه « بقاء » أى بقاء بالحق . وكل فناء غير هذا ناقص لا يؤدى الغرض المقصود منه ولهذا كانت عاقبته الخسران المبين .

أما أخذ « فيه » بمعنى « فى الحق » أو « فى الله » ففيه شىء من التعسف لأن الله لم يُذْكر فى الأبيات السابقة فيعاد عليه الضمير ، ولكنه مع ذلك فهم يستقيم مع ما يلى من الأبيات . وإذا أخذنا به أصبح معنى البيت : أن أمر الخلق — أو أمر الوجود كله مرتب فى الحق على درجات . فمن وفَّى بالميثاق الذى أخذه الله عليه (وهو الميثاق المشار إليه فى قوله تعالى وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا بلى : قرآن س ٧ آية ١٧٩) وهو ميثاق الربوبية — بأن حقق فى نفسه كل معانى العبودية — فقد ربح . ومن قصر فى الوفاء بذلك العهد فقد خسر .

ولهذا يذكر المؤلف بعـد ذلك مباشرة أنواع المخلوقات ودرجاتها فى العبودية وما يقابل هـذه الدرجات من درجات القرب من الله . فأرقى المخلوقات عبودية أدناها فى سلّم التطور ، وأرقى المخلوقات فى سلم التطور أبعدها من العبودية الكاملة وأبعدها من الله . ولن يرقى الإنسان إلى درجة العبودية الكاملة — فى نظر ابن العربى — حتى يحقق حيوانيته ، بل جماديته ؛ أى حتى ينمحى فيه كل أثر للعقل وللصفات التابعـة له المميزة للإنسان عن غيره من أنواع الحيوان الأخرى ، ثم يفنى عن صفاته الحيوانية

والنباتية . يقول إن أكمل صفات العبودية فى الإنسان صفة الجمادية (الفتوحات ج ١ ص ٨٩٣) .

(٣) « بذا قال سهل والمحقق مثلنا فإنا وإياهم بمنزل إحسان »

الإشارة هنا إلى سهل بن عبد الله التسترى الصوفى الكبير المتوفى سنة ٢٨٣ . ويذهب ابن عربى إلى أن التسترى كان يرى أن الإنسان قد امتاز عن سائر الحيوانات بل عن سائر المخلوقات بالعقل، وأنه لذلك قد اختلف عنهم جميعًا بأنه لا يعرف الله معرفة فطرية كما يعرفونه . وإنما يعرف الإنسان الله بطريق النظر العقلى ، وهى معرفة مكتسبة غير فطرية وغير موصلة لليقين . أما معرفة سائر الخلق ففطرية (راجع الفتوحات ج ٣ ص ٥٣ ، ج ١ ص ٨٩٣)

أما منزل «الإحسان» فمقام من مقامات الصوفية ، وهو مقام الكشف والشهود. سمى بذلك لما ورد فى الحديث من أن النبى صلى الله عليه وسلم سُئل عن الإحسان ما هو ؟ فقال : « الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه » . ومن قوله تعالى : « ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا » . فمقام الإحسان وراء مقامى التقوى والإيمان وأعلى منهما . ولكن أصحاب وحدة الوجود لا يقصدون هنا مجرد الحضور بالقلب فى العبادة والإقبال بجميع الهمة على الله حتى لكأن العابد يراه متمثلاً فى محرابه ؛ بل يريدون المقام الذى تنكشف فيه وحدة الحق والخلق ويشاهد فيه الصوفى الحقيقة المطلقة شاملة لكل شىء لا فرق فيها بين مشاهِد ومشاهَد . هذا هو المقام الذى صاح فيه الحلاج بقوله أنا الحق !

(٤) « ولا تلتفت قولاً . . . فى نص قرآن » .

أى ولا تلتفت إلى قول أصحاب النظر من المتكلمين الذين لا يعرفون الحق إلا بالبرهان ولا يشاهدونه مشاهدة أصحاب الأذواق .

«ولا تبذر السمراء فى أرض عميان» مثال يضرب لمن يضع الشىء فى غير موضعه:

أى ولا تبذر الحنطة السمراء فى أرض من لا يستطيع رؤيتها ، وهم المحجوبون عن العلم الذوق . فهؤلاء صم مع أنهم يسمعون ، وبكم مع أنهم يتكلمون، وعمى مع أنهم يبصرون : صم عن الحق ، وبكم لأنهم لا يتكلمون بما هو حق ، وعمى لأنهم لا يشاهدون الحق . وقد أخبرنا عنهم الله تعالى فى نص قرآنى هو « صم بكم عمى فهم لا يرجعون » .

(٥) الرؤيا (الأحلام) .

من الصعب الوصول إلى فكرة واضحة عن الأحلام ومنزلتها من المذهب الفلسفى العام الذى وضعه ابن عربى فى طبيعة الوجود لأن كلامه فيها مزيج من الفلسفة وعلم النفس والتصوف ؛ وكثيراً ما يتردد الإنسان فى اعتبار نظريته فى الأحلام نظرية فى طبيعة الوجود ، أو نظرية فى علم النفس ، أو جزءاً من نظريته العامة فى الكشف الصوفى .

ولا شك أن الناحية السيكولوجية أظهر من غيرها فيما ذكره فى هذا الفص عن الأحلام ، ولكن بعض النواحى الميتافيزيقية يجب شرحها ليستطيع القارئ فهم النظرية فى جملتها .

يقسم ابن العربى الوجود إلى خمس مراتب يسميها الحضرات الخمس ويعتبر الأحلام ـ أو بعبارة أدق بعض الأحلام وهى الرؤيا الصادقة ـ من مظاهر حضرة من هذه الحضرات هى حضرة الخيال أو حضرة المثال. وعالم المثال عنده عالم حقيقى توجد فيه صور الأشياء على وجه بين اللطافة والكثافة : أى بين الروحانية المحضة والمادية الصرفة. وهذا هو الذى يسميه عالم المثال المطلق أو عالم المثال المنفصل. ولكنه يتحدث كذلك عن عالم المثال المقيد أو المتصل ويقصد به عالم الخيال الإنسانى .

ويجب ألا نخلط بين عالم المثال المطلق وبين عالم المثل عند أفلاطون على الرغم من ورود كلمة المثال فى التعبيرين ، فإن عالم المثال المطلق لا يحتوى معانى مجردة ، بل يحتوى

صوراً مقدارية محسوســة تشبه المعانى المجردة (التى هى أشبه بالمثل الأفلاطونية) فى العالم المعقول ، كما تشبه الموجودات الخارجية فى العالم المحسوس .

وليس عالم المثال المقيد — أو عالم الخيال — سوى المرآة التى تنعكس عليها صور عالم المثال المطلق فى العقل الإنسانى : فالمخيلة هى القوة التى تصل الإنسان بعالم المثال ، وليست القوة التى تخلق ما لا وجود له أو تستحضر فى الذهن صــورة الوجود المحسوس . نعم قد تفعل المخيلة ذلك أحياناً فتخلق صوراً ليس لها ما يقابلها من الحقائق فى عالم من العوالم الخمسة التى أشرنا إليها : لأنها فى حركة دائمة ونشاط مستمر فى النوم واليقظة. فإذا أثرت فيهــا الحواس أو قوى أخرى اضطربت وظيفتها الحقيقية فخلقت صوراً على غير مثال . أما إذا تحررت تماماً من أثر الحواس والقوى النفسية الأخرى وبلغ نشاطها كماله — ولا يكون ذلك إلا فى النوم — فإن صور العالم المثالى تنطبع عليها كما تنطبع صــور الشىء المرئى على المرآة وتحصل الرؤيا الصادقة .

وليس بغريب أن يعــد ابن عربى المخيلة التى وصفناها بهذا الوصف قوة من قوى القلب ؛ فإنه يقول إن قلب النائم يصبح — وقد اتصل بالعالم العلوى هــذا الاتصال — أشبه شىء بمجرى غير مضطرب من المــاء الصافى ينعكس عليه جميع ما هنالك من صور الحقائق النورانية . أما هذه الصور فليست إلا أشباحاً وظلالاً أو رموزاً لتلك الحقائق التى وراءها . ولذلك يرى وجوب تأويل الأحلام وتعبير الرؤيا . لم ير إبراهيم إذن فى منامه إلا رمزاً — رأى كبش القربان يتمثل فى مخيلته بصورة ابنه ، ولم ير ابنه مطلقاً ، ولــكن خيل إليه أنه رآه . كانت رؤياه صادقة بمعنى أنها كانت رمزاً لحقيقة من الحقائق ، ولــكن كان يعوزها التأويل . غير أن إبراهيم لم يؤول ما رأى وهمّ بذبح ابنه ففداه الله بالــكبش. فالذى كان له وجود فى العالم المثالى ، والذى وجد بالفعل فى العالم المحسوس، هو الــكبش المقدم للقربان ؛ وقد ظهرت صورته فى مخيلة إبراهيم فاستبدلتها بصورة ابنه . ولهذا قال : « ففداه لمــا وقع فى ذهن إبراهيم عليه السلام ،

ما هو فداء فى نفس الأمر عند الله » .

وهناك طائفة من الأحلام تنكشف فيها حقائق الأشياء للقلب مباشرة من غير وساطة القوة المتخيلة ، ومثل هذه الأحلام لارمزية فيها، فهى فى غنى عن التأويل .

(٦) « علمنا فى رؤيتنا الحق تعالى فى صورة يردها الدليل العقلى أن نعبِّر ... »

لما فرغ من الكلام فى تأويل الصور فى الأحلام شرع يتحدث عن تأويل صور الحق فى الموجودات ، فقال كل تقييد للحق فى صورة من الصور يرده الدليل العقلى، وذلك لما بيناه من أن العقل لا يثبت للحق إلا التنزيه المطلق أى التحرر التام من كل تقييد وتحديد فى أى صورة من الصور مهما كان نوعها . هذا هو رأى الفلاسفة وقد ذكرنا رده عليهم . ولكن بعض النـاس لا يذهب إلى ذلك الحد من التنزيه ، بل يقبلون أن يروا الله فى بعض الصور ويردونه فى صـور أخرى ، وهؤلاء هم المؤمنون الذى يؤمنون بما جاء فى القرآن مُشعِراً بالتشبيه ، إلا أنهم يؤولون الصور التى توجب النقصان بالصور الكمالية التى جاء بها الشرع . وهذا معنى قوله بالحق المشروع أى الثابت فى الشرع . وقد ورد فى الحديث أن الحق يتجلى يوم القيامة فى بعض الصور فيقبل ثم يتجلى ببعض الصور الأخرى فينكر . وليست هذه الصور سوى صـور معتقداتنا فيـه . فكل منا يقبله يوم القيامة فى صورة معتقده وينكره فى صورة معتقد غيره .

هذا هو «الحق المشروع» : أى الله كما وصفه الشرع : لا الله كما هو عليه فى ذاته . أى هذا هو الحق الذى يتجلى لنا فى هذا العالم فى صور الأحلام والذى ندركه فى صور الموجودات ، وهو الذى يتجلى لنا يوم القيامة (وليوم القيامة معنى خاص عنـد ابن عربى) فى صـور معتقداتنا . فالمؤمن يرى من الواجب عليه أن يسلم بتجلى الحق فى الصور . فإذا ما تجلى له فى صورة لاتليق بالجناب الإلهى — كما يحدث ذلك فى الأحلام مثلا — رد هذه الصورة أو أوَّلها إلى غيرها أكمل منها ، ونسب النقص إما إلى نفسه

(وهو المراد بالرأى) أو إلى المكان والزمان اللذين رأى الصورة فيهما ، أو إلى الاثنين معاً . وأغلب ما يكون النقص فى الصورة من الرأى نفسه لأن الصورة من عمله كما أن الاعتقاد من عمله . أليست الصورة التى يتجلى فيها الحق لكل منا هى الأسماء والصفات الإلهية الظاهر أثرها فينا ، المكيفة بأحوالنا العقلية والروحية ؟ فإذا جاء فى هذه الصور موافقة للعقل مقبولة عنده فلا تأويل ، كما أن صور الحق التى يتجلى فيها يوم القيامة لا تؤول ولا تنكر إذا أتت مطابقة لصور المعتقدات .

(٧) « فللواحد الرحمن فى كل موطنْ » الأبيات .

بعد أن ذكر أن للحق صوراً يقبلها العقل وصوراً أخرى يردها وينكرها، شرع يقول إن للحق صوراً لا نهاية لعددها ولا نهاية للمواطن التى تظهر فيها . وبعض هذه الصور خفى وبعضها جلى. فإن قلت إن هذه الصورة أو تلك هى الحق فقد قلت صدقاً لأنها مجلى من مجاليه ومظهراً من مظاهره. وإن قلت إنها شىء آخر غير الحق أوّلتها كما تؤول الصورة المرئية فى الأحلام : وهذا معنى قوله «أنت عابر». وليس قولك إن الصورة المرئية غير الحق إنكاراً لها ، بل هو إثبات لها من حيث هى رمز يدل على مرموز إليه والرموز إليه هو الحق . ومن هنا نستطيع أن نقول مع المؤلف .

إنما الكون خيال وهو حق فى الحقيقة

فمن حيث هو خيال وجب تأويل الصور التى تظهر فيه وردها إلى حقيقتها . فهو خيال وهو حق فى آن واحد. وليس ظهور الحق فى صورة من الصور بأولى من ظهوره فى صورة أخرى لأن الحكم فى المواطن التى تظهر فيها الصور واحد فى الجميع: إذ أنه ظهور للحق فى صور الخلق . وهذا معنى قوله « ولكنه (أى الحكم) بالحق للخلق سافر » .

غير أن العقول التى لا يؤيدها الكشف ولا ينعم أصحابها بنعمة الذوق تنكر بعض صور الحق إذا تجلت لها فى نومها أو فى يقظتها . وبعضها يقبل هذه الصور إذا

التمس لها دليلا من الشرع : فيقبلون الصور المجردة البحتة ويقبلون الصور المتخيلة . وهو قوله :

« فيقبل فى مجرى العقول وفى الذى يسمى خيـــالا . . . »

ولـكن أهل الـكشف الذين يشير إليهم باسم « النواظر » ويشاهدون الحق فى كل شىء ويقبلونه فى كل صورة هم وحدهم الذين يدركون الأمر على حقيقته .

فأهل الـكشف أصحاب الذوق يرون الله فى كل شىء ويعبدونه فى كل مجلى وتتسع قلوبهم لـكل صورة من صـوره . ألا يقول الحديث القدسى، « ما وسعنى أرضى ولا سمائى ولـكن وسعنى قلب عبدى المؤمن » ؟ هـذه هى سعة قلب المؤمن فى مذهب وحدة الوجود : لا يسع إلا الحق لأنه يشاهد الحق فى كل صـورة ترد عليه ، ولا يشاهد هذه الصور أبداً من حيث هى صور أو من حيث هى خلق، ولا يحس لها من هذه الناحية وجوداً. ولهذا قال فى الأبيات التالية :

لو أن ما قد خلق الله ما لاح بقلبى فجره الساطع

أى لو أن جميع ما خلق الله كان موجوداً بقلبى ما شعرت بنوره الساطع وهو وجوده لأننى لاأشعر إلا بوجود الحق . وفى البيت تقديم وتأخير تقديره ما ذكرت.

(٨) « والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة » .

من وظيفة القوة المتخيلة الخلق والابتكار ؛ فهى تخلق من الأشياء ما لا وجود له إلا فيها ، وهذا أمر عام يدركه كل إنسان من نفسه . ولـكن ابن عربى يتكلم عن قوة أخرى لا وجود لها إلا فى « العارف» يسميها « الهمة» تستطيع أن تخلق أموراً وجودية خارجة عن محلها : أى أن العارف يستطيع أن يخلق أشياء ـ لا فى خياله ولا فى خيال غيره كما يفعل السحرة والمشعوذون ـ بل فى العالم الخارجى .

ولـكننا قد ذكرنا مراراً أن « عملية الخلق » لا مكان لها ولا معنى فى مذهب يقول بوحـدة الوجود ، وبينّا فى مناسبات كثيرة أن ابن عربى لا يفهم من خلق الله

للأشياء أكثر من أنه يمنح الوجود الخارجى للأعيان التى لها وجود بالفعل فى العالم المعقول ـ أو بعبارة أخرى ـ أن الدور الذى يقوم به الخالق فى الخلق هو أن يجعل ماهو موجود بالقوة موجوداً بالفعل ولكن فى ذاته . أما الخلق بمعنى الإيجاد من العدم فأمر غير معقول وغير ممكن فى نظره . يقول :

يا خالق الأشياء فى نفسه　　أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهى كونه　　فيك فأنت الضيق الواسع

إذا كان الأمر كذلك بالنسبة لخلق الله الأشياء ، فما معنى نسبة قوة خالقه إلى العارف أو إلى أى إنسان ؟

إن أداة الخلق عند العارف هى « الهمة » وهى قوة غريبة لا نعرف بالضبط ما هيتها يُسَلطها العارف على أى شىء يريد أن يحدث به أثراً فيحدث ذلك الأثر، أو أى شىء يريد وجوده فيحدث ذلك الوجود. ويقول» فى فتوحاته (جـ ١ ص ٧٧) إنها معروفة عند المتكلمين باسم « الإخلاص » ، وعند الصوفية باسم « الحضور » ، وعند العارفين باسم « الهمة » ولكنه يفضل أن يسميها «بالعناية الإلهية» . ولكن هذه القوة لا يمكن أن يفهمها أو يدرك عملها إلا الذين منحوها وجربوها مهما كانت الأسماء التى نسميها بها . وهؤلاء الذين منّ الله عليهم بها قليلون .

ويبدو لى أننا نستطيع أن نفهم قوة الخلق عند الصوفى على وجهين :

الوجه الأول : أن الصوفى فى الحال الخاصة التى يسمونها حال «الفناء» يستطيع أن يخلق ، أو يحدث أى أثر فى العالم الخارجى يريد إحداثه ، بمعنى أن الله يخلق على يديه ذلك الأثر المطلوب . فالفعل فعل الحق ، ولكن بوساطة العارف الذى فنى عن صفاته البشرية وبقى بصفاته الإلهية وتحقق بها . وليس للعارف ـ على هذه النظرية ـ سوى الوساطة فى إظهار قوة الخلق عند الله .

ولهذا التفسير نظير فى رأى الأشاعرة فى خلق العبد لأفعاله ، وهو قريب أيضاً

من رأى مالبرانش فى صدور الأفعال الإنسانية وغيرها ، ومن النظرية الفلسفية التى تعرف فى العصر الحديث باسم نظرية الظروف أو المناسبات Occasionalism : ومعناها أن كل فعل إنما هو فى الحقيقة لله ، ولكنه يظهر على نحو ما يظهر إذا تحققت ظروف خاصة ـ إنسانية أو غير إنسانية ـ حتى لكأنما يخيل إلينا أن الظروف هى التى أوجدته، وفى الحقيقة لم يوجده سوى الله .

وقد يقال : ولم خص « العارف » بهذا فى نظرية ابن عربى وهو ميسور لكل إنسان، بل لكل موجود ، إذ يُجرى الحق على أيدى الموجودات مايشاء ويفعل مايريد بوساطتها ؟ والجواب على هذا أن الخلق الإنسانى يحتاج إلى جمعية الهمة : أى التوجه التام بقوى الإنسان الروحية فى أعلى مظاهرها وأصفى حالاتها ، إلى خلق ما يراد خلقه أو تغيير ما يراد تغييره . ولا يتسنى ذلك إلا للعارف أو الإنسان الكامل كما يسمى أحياناً . ولعل هذا هو المعنى الذى أشار إليه ابن عربى فى قوله فى الفص الخامس عشر:

« وهذه مسألة لا يمكن أن تعرف إلا ذوقاً كأبى يزيد حين نفخ فى النملة التى التى قتلها فحييت فعلم عند ذلك بمن ينفخ فنفخ». وقوله فى الفص السادس عشر: «وإنما قلنا ذلك لأنا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لهمم النفوس إذا أقيمت فى مقام الجمعية وقد عاينا ذلك فى هذا الطريق » .

والوجه الثانى فى فهم خلْق العارف هو الذى يشرحه المؤلف فى عرض كلامه عن الحضرات الخمس . وهنا يفسر أيضاً كيف يحفظ العارف ما خلق من الأشياء .

كل ما هو موجود إنما يوجد فى حضرة أو أكثر من حضرة من الحضرات الخمس التى هى حضرة الغيب المطلق ـ أو حضرة الذات ـ وحضرة العقول ، وحضرة الأرواح ، وحضرة المثال ، وحضرة الحس. وقد سمّى شراح الفصوص هذه الحضرات أو هذه العوالم بأسماء مختلفة ، ولكن لاأثر لهذا الاختلاف فى فهمنا للنظرية العامة التى وصفها ابن عربى (راجع مثلا شرح القيصرى ص ١٤٨ ؛ وشرح القاشانى ص ١٦٦ ،

وقارن ما ذكره الجرجاني في التعريفات ص ٦١) .

وتشبه هـذه الحضرات من بعض الوجوه الفيوضات الأفلوطينية ، وهي مرتّبة ترتيباً تنازلياً بحيث إن كل حضرة من الحضرات ينعكس عليهـا ما في الحضرة التي فوقها وينعكس ما فيهـا هي في الحضرة التي دونها . وقد يكون للأشياء وجود في حضرة من الحضرات العليا ولا يكون لها وجود في الحضرات الدنيا ؛ وقد يكون للشيء وجود في جميع الحضرات .

فإذا قلنا إن العارف يخلق بهمته شيئاً من الأشياء ، كان معنى هـذا أنه يُظْهِر في حضرة الحس شيئاً له وجود بالفعل في حضرة أخرى أعلى منها — لا أنه يخرج إلى الوجود شيئاً لم يكن موجوداً من قبل . فهو بتركيزه همته في صورة شيء من الأشياء في حضرة من الحضرات يستطيع أن يخرجها إلى حيز الوجود الخارجي في صورة محسوسـة ؛ وبحفظه لصورة شيء في حضرة من الحضرات العلوية يحفظ صورته في الحضرات السفلية . والعكس صحيح أيضاً : أي أنه إذا حفظ بقوة همته صورة شيء في حضرة من الحضرات السفلية ، يحفظ صورة ذلك الشيء في حضرة علوية ، فإن بقاء المعلول يقتضي بقاء علته . ولهذا قال: « فإذا غفل العارف عن حضرة ما — أو عن حضرات — وهو شاهد حضرة ما من الحضرات ، حافظ لـمـا فيها من صورة خلقه ، انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحـدة في الحضرة التي ما غفل عنها ». ويفسر ابن عربي قوة الخلق عند الله على هذا النحو أيضاً — إلا أن الفرق بين خلْق الله وخلْق الإنسان هو أن الإنسان لا بد أن يغفل عن واحـدة أو أكثر من واحدة من الحضرات الخمس، في حين أن الله لا يغفل عن مشاهدة صور ما يخلق من الأشياء في أية حضرة من الحضرات .

هكذا تصور ابن عربي مسألة الخلق الصادر عن الله أو عن أي إنسان منحه الله

قوة الخلق ، وهو لا يرى تناقضاً فى افتراض وجود صور مختلفة للشىء الواحد فى عوالم مختلفة ، ولا فى وجود الشىء الواحد فى مكانين مختلفين ، ولا فى وجود شيخه فى مكان ما ووجود روح ذلك الشيخ ماثلة أمامه تحدثه . بل هو يفسر بنظريته هذه كثيراً من المعجزات وخوارق العادات .

وأما قوله « فإن تلك الحضرة التى يبقى لك الحضور فيها مع الصورة ، مثلها مثل الكتاب . . . الخ فمعناه أن حضور العارف فى حضرة من الحضرات يتحقق بتركيز جميع قواه الروحية فى صورة ما من صور تلك الحضرة : فإذا تم له ذلك الحضور أصبحت له هذه الحضرة بمثابة المرآة التى يرى فيها جميع ما فى الحضرات الأخرى ، أو كالكتاب الذى قال الله فيه: «ما فرطنا فى الكتاب من شىء» ، لأنه يرى فى هذا الكتاب جميع ما فى الوجود من واقع وغير واقع أى ما هو موجود بالفعل وما هو موجود بالقوة .

(٩) « ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآناً فى نفسه » .

أى ولا يفهم هذه المسألة إلا « الإنسان الكامل » الذى هو الكون الجامع لحقائق الوجود كلها فى نفسه والذى تتمثل فيه جميع الصفات والأسماء الإلهية . فهو كالقرآن يحوى كل شىء .

وهنا نجد المؤلف يستعمل كلمتى القرآن والفرقان ـ كما استعملهما فى الفص الثالث ـ بمعنى الجمع والفرق . والمراد بالجمع الحال التى لا تميز فيها بين العبد والرب ـ وهى حال الفناء الصوفى ؛ والمراد بالفرق الحال التى يقع فيها هذا التمييز .

وأما قوله : «فإن المتقى الله يجعل له فرقاناً» فإشارة إلى الآية: « يأيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا » (س ٨ آية ٢٧) ، ولكنه يفسر التقوى والفرقان بطريقته الخاصة . وقد أشرنا إليها فيما سبق ولا بأس من أن نزيد المسألة شرحاً هنا . يأخذ « المتقى » على أنها مشتقة من الوقاية لا من التقوى : ومن يتقى الله بهذا المعنى

المعنى ليس هو من يخاف الله ، بل هو الذى يتخذ الله وقاية له : أى يعتبر الذات الإلهية وقاية وحماية لصورته الإنسانية ، وبذلك يفرّق (من الفرقان) بين الناحيتين اللتين فيه وهما ناحية اللاهوت وناحية الناسوت . هـذا هو مقام الفرقان . أما مقام « القرآن » فليس فيه هذا التميز أو هذه التفرقة .

غير أن « الفرقان » قد يحصل قبـل دخول الصوفى فى حال الفناء (وهى حال القرآن) وقد يحصل بعد خروجه منها . أما إذا فرق بين لاهوته وناسوته قبل الفناء فهو جاهل بوحدته الذاتية مع الحق: أى جاهل بالوحدة التى لاانفصام لها بين اللاهوت والناسوت . وأما إذا فرّق بعد الفناء فلعلمه بأن الحق والخلق (اللاهوت والناسوت) ولو أن بينهما اتحاداً ذاتياً ـ كما دلت عليه حال الفناء ـ إلا أن الخلق متميز من الحق امتياز الصورة من الجوهر الذى هى صورة له . وهـذا ما دل عليه حال « البقاء » . هذا « فرقان » أيضًا ولـكنه « فرقان » بعـد « قرآن » أو هو كما يقول الصوفية « بقاء بعد فناء » أو « صحو بعد محو » . قال ابن الفارض فى تائيته :

وفى الصحو بعد المحو لم أكُ غيرها ... وذاتى بذاتى إذ تحلت تجلت

(١٠) «فوقتا يكون العبد رباً بلا شك » الأبيات .

تشرح هذه الأبيات جهتى الحق والخلق فى الإنسان وهما الجهتان اللتان يعبر عنهما أحياناً باسم اللاهوت والناسوت وأحياناً باسم الربوبية والعبودية . وقد سبق أن ذكرنا أنهما جهتان اعتباريتان لحقيقة واحدة وأن لاثنوية فى مذهب ابن عربى. فبأحد الاعتبارين نستطيع أن نقول إن الإنسان عبد لربه، وبالاعتبار الآخر نستطيع أن نقول إنه هو الرب . فهو عبد فى مقام الفرق أو الفرقان ، ورب فى مقام الجمع أو القرآن كما قدمنا . وفى المقام الأول لايتحقق العبد من اتحاده الذاتى بربه : فهو لا يزال يفرق بين عبوديته وربوبية الرب، مع أن اللاهوت جزء من حقيقته كالناسوت تماماً وإن كان لايعرف ذلك . وهذا هو المقام الذى يدفع بصاحبه إلى طلب مقام أعلى وهو معنى قوله :

فمن كونه عبداً يرى عين نفسه وتتسع الآمال منه بلا شك

وهى الآمال فى الوصول إلى مقام الوحدة .

أما إذا حصل فى المقام الثانى فإنه يحس بربوبيته ويشعر أن الكون كله طوع أمره . هذا هو المقام الذى صاح فيه الحلاج بقوله أنا الحق! ينمحى فى هذا المقام الفرق بين العبد والرب ويشعر صاحبه أن كل ما فى الوجود يطالبه بحاجاته . فإذا غفل لحظة واحدة عن هذا المقام « ورأى عينه » كما يقول – أى لاحظ جانب عبوديته ، أدرك عجزه المطلق عن أن يجيب مطالب الوجود وأدرك افتقاره المطلق إلى الله . وهذا معنى قوله:

ويعجز عما طالبوه بذاته لذا تر بعض العارفين به يبكى

ولما كان المقام الثانى هو مقام الفناء التام ومحو جميع آثار العبودية، وهذا مستحيل فى هـذا العالم ، لأن العارف مهما بلغ من درجات الفناء لا يتحرر تماماً من نفسه ، نصح ابن عربى الصوفية ألا يدعوا مقام الربوبية وأن يبقوا على عبوديتهم فى قوله :

فكن عبد رب لا تكن رب عبده فتذهب بالتعليق فى النار والسبك

أى فتفنى بواسطة تعلقك بالربوبية فى نارها المحرقة التى لا تبقى على شىء من عبوديتك .

ولأصحاب وحدة الوجود عبارات كثيرة فى هذا المعنى منها أن الحق غيور وأن الرب غيور – أى لا يحب أن يرى غيره ، فإذا ظهر بطلت الغيرية . ومنها كلامهم فى سبحات وجه الله التى تحرق كل من نظر إليها وهكذا .

الفص السابع

(١) يشرح هذا الفص بعض نواحي العلاقة بين الحق والخلق ـ أو بين الواحد والكثير ـ وهو الموضوع الذى أشار إليه المؤلف فى أواخر الفص السابق ، ولكنه يزيده هنا تفصيلا بالإضافة إلى الأسماء الإلهية التى يطلق عليها اسم الأرباب، وما يقابل هذه الأسماء من مظاهر العالم الخارجى ، وهى ما يطلق عليه اسم العبيد . وفى خلال مناقشته لهذا الموضوع يشير المؤلف ـ لا سيما فى الأبيات الواردة فى آخر الفص ـ إلى إلى بعض آرائه الهامة فى مسألة الثواب والعقاب والنعيم والشقاء فى الدار الآخرة .

إن الموجود الذى نطلق عليه اسم « الله » أحدىٌّ بذاته كلٌّ بأسمائه : أعنى أننا إذا نظرنا إليه من حيث ذاته حكمنا بواحديته ووحدته ؛ وإذا نظرنا إليه من ناحية ظهوره فى الموجودات بصور الأسماء ، حكمنا بكثرته . وهذا هو معنى « كل » إذ الكل هو المجموع المؤلف : أى الواحد الذى يحتوى الكثرة .

وقد سبق أن ذكرنا أن كل موجود إنما هو مجلى أو مظهر من مظاهر الحق فى صور اسم أو أكثر من اسم من الأسماء الإلهية ؛ بل ذكرنا أن العالم الذى هو جماع الموجودات كلها هو عين الأسماء التى سمى الله بها نفسه وسميناه نحن بها . ونزيد هنا أن كل اسم خاص من الأسماء التى تظهر فى موجود من الموجودات هو « رب » هذا الوجود . ولكننا قلنا إن كل اسم إلهى هو فى الوقت نفسه عين الذات الإلهية لا غيرها ؛ وعلى هذا كان كل موجود مظهراً لربه الخاص (الذى هو الاسم الإلهى) ومظهراً للذات الإلهية المسماة بهذا الاسم . ويستحيل أن يكون أى موجود من الموجودات المتعينة المتكثرة مظهراً للحق الذى هو « الكل » ـ أو مظهراً لجميع

الأسماء الإلٰهية (الأرباب) . ولهذا قال « وكل موجود فما له من الله إلا ربّه خاصةً : يستحيل أن يكون له « الكل » .

(٢) « فأحديته مجموع كله بالقوة » .

الضمير فى كله عائد إلى « مسمى الله » : أى فأحدية مسمى الله هى عبارة عن كونه مجموع الأسماء الإلٰهية كلها المتعينة فيه بالقوة . وقلنا المتعينة فيه بالقوة دون الفعل لأنها كالكليات لا تتعين بالفعل إلا فى مظاهرها الخارجية التى هى الموجودات. فهى موجودة فى الذات الإلٰهية بالقوة والإجمال وفى العالم الواقعى بالفعل والتفصيل وإليه الإشارة بقول القائل :

كل الجمال غداء وجهك مجملا لكنه فى العالمين مفصل

وفى استعمال كلمة الأحدية بالنسبة لمسمى الله الجامع لجميع الأسماء خروج على الاصطلاح الذى جرى عليه المؤلف فى مواضع أخرى، إذ أنه يقصر صفة « الأحدية » على وحدة الذات المجردة عن جميع الأسماء والصفات ، ويستعمل « الواحدية » لوصف الذات المتصفة بالأسماء والصفات ؛ ويتكلم عن حضرتين : حضرة الأحدية وحضرة الواحدية . وحضرة الواحدية هذه هى أيضاً حضرة الأعيان الثابتة التى تجلى فيها الحق لنفسه فى صور أعيان الممكنات الثابتة : وهى التجلى العلمى والفيض الأقدس الذى أشرنا إليه (قارن الفص الأول) .

ومما يدل على أنه يقصر الوصف بالأحدية على الذات الإلهية قوله فى الجملة السابقة « وأما الأحدية الإلهية فما لواحد فيها قدم لأنه لا يقال لواحد منها شىء ولآخر منها شىء لأنها لا تقبل التبعيض » . فالحق من حيث ذاته لا يوجد على سبيل التجزئة والتبعيض فى أى شىء لأن هذا يتنافى مع وحدته المطلقة .

(٣) « ولهذا قال سهل إن للربوبية سراً وهو « أنت » ، يخاطب كل عين ، لو ظهر لبطلت الربوبية »

كلة ظهر هنا بمعنى زال لا بمعنى وضح أو برز أو خرج إلى الوجود . وللكلمة هذا المعنى فى اللغة العربية كما أن لها المعنى الثانى . قال الشاعر :

وعيَّرها الواشون أنى أحبها   وتلك شكاة ظاهر عنك عارها

أى زائل . قارن شرح القيصرى (ص ١٥٣ ـ ١٥٤) وبالى (ص ١٣٠) .

والمراد « بأنت » عالم الخلق إذ « أنت » ضمير المخاطب وهو إشارة إلى الظاهر : ولذلك رمزوا لعالم الغيب بهو الذى هو ضمير الغائب. ويصح أن يكون المراد «بأنت» الأعيان الثابتة للموجودات . وسواء أريد عالم الخلق الظاهر أو أعيان الموجودات الثابتة، فالربوبية صفة تزول عن الحق إذا زال أثرها وهو المربوبون . وقد سبق أن قلنا إن الأسماء الإلهية هى الأرباب المتجلية فى الأشياء. فالربوبية إذن هى حضرة الأفعال: أو المجال الذى تظهر فيه آثار الأسماء الإلهية . فهى قائمة ما قامت الموجودات أو ما قامت أعيانها الثابتة ؛ كما أن العلة قائمة ما قام معلولها : فإن زال المعلول زالت علته (على فرض عدم وجود علة غيرها) . ولكن أعيان الموجودات الثابتة لا تزول عن الوجود أبدا وإن زالت صورها الخارجية العارضة . إذن لن تزول الربوبية عن الحق.

وقد أشار ابن عربى إلى هذا المعنى فى الفص الخامس عشر فى قوله :

فلولاه   ولولانا   لما كان الذى كانا

أى فلولا الحق الذى هو علة وجودنا ، ولولانا أى لولا أعياننا التى هى علة ظهوره لما وُجد هذا النظام الكونى على النحو الذى وُجد عليه ، ولما سمى الحق حقاً ولا ربًّا .

(٤) « وكذا كل موجود عند ربه مرضى »

كل موجود ـ من حيث هو مظهر لاسم من الأسماء الإلهية (رب من الأرباب) مرضى عند ذلك الرب، وكيف لا يكون مرضياً عند ربه وهو سر ربوبيته ؟ ولا فرق فى ذلك بين من يظهر بصورة العاصى ومن يظهر بصورة المطيع ، ومن يظهر بصورة الكافر ومن يظهر بصورة المؤمن، لأن لله نوعين من الصفات : صفات الجمال وصفات

الجلال . فللعصاة والكفار ونحوهم أربابهم كالجبار والقهار والمضل والمعذب وهي ظاهرة فيهم . وللطائعين والمؤمنين ونحوهم أربابهم كالهادى والرحيم والودود وهي ظاهرة فيهم .

يجب إذن أن نفرّق بين كون العبد مرضياً عند ربه ، وكونه مرضياً فى نظر الدين أو الأخلاق ؛ لأنه يكفى فى الرضا الأول أن يكون فعل العبد مظهراً من المظاهر التى يتحقق فيها معنى اسم من الأسماء الإلٰهية مهما كان ذلك الفعل . ويلزم للرضا الثانى أن يأتى فعل العبد مطابقاً لأمر من أمور الدين أو قانون من قوانين الأخلاق . ولا تناقض بين الاثنين فى رأى المؤلف : أى لا تناقض بين أن يكون العاصى مرضياً عنه عند ربه الخاص وغير مرضى عنه فى نظر الدين أو العرف أو الأخلاق .

وقد شرحنا وجهاً من وجوه هذه النظرية فى كلامنا عن نظرية ابن عربى فى جبرية الأفعال وما ذكره عن الأمر التكوينى والأمر التكليفى (الفص الخامس التعليق السابع) وسيأتى تفصيل ذلك فى الفص السابع عشر .

ومن ناحية أخرى لا تعارض بين أن يكون العبد مرضياً عند رب من الأرباب غير مرضى عند رب آخر ، لأن كل موجود يأخذ مربوبيته من الكل الأسمائى بحسب ما يناسبه ويلائم طبيعتــه واستعداده . ولذلك تظهر الأسماء الإلٰهية فى الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة أعيان الموجودات ذاتها .

(٥) « ولهذا منع أهل الله التجلى فى الأحدية » .

كل ما هو موجود فى عالم الظواهر إنما هو مجلى أو مظهر للواحد الحق : أى هو صورة جزئية للكل المطلق . ولذا لا يقال فى أى موجود إنه الحق إطلاقاً وإنما يقال إن الحق تجلى فيــه فى صورة من صوره التى لا تحصى . أما الأحدية الذاتية فلا يقع فيها التجلى أبداً : أى أن الحق لا يظهر بأحديته فى أى شيء . بل إن من التناقض أن تقول إننى شاهدت الحق فى أحديته ، لأن المشاهدة نسبة بين طرفين : مشاهِد

ومشاهَد، وهذه النسبة تتنافى مع الوحدة . فادام للأنا وجود فالاثنينية ـ لا الأحدية ـ موجودة . ولهذا كله ينكر ابن عربي إدراك الوحدة الوجودية في هـذا العالم ؛ ومن الحق في نظره أن نقول إن العبد في حال الفناء يصير «حقاً» لأنه لاصيرورة في مذهبه إذ الصيرورة تقتضي الاثنينية والاثنينية تناقض الوحدة .

فذهب وحدة الوجود الذي يقول به ابن عربي إذن دعوى تؤيدها فطرة العقـل أكثر مما يؤيدها الذوق الصوفي . هو لا يقول إن الوجود وحدة لأن ذلك ينكشف له في حاله ، فقد رأينا أنه يقرر استحالة تجلي الحق في الوحدة ، وإنمـا يعتبر القول بالوحدة الوجودية أولية من أوليات العقل غنية عن الدليل . أما التجربة الصوفية فحال تتحقق فيهـا ذوقاً بوحدتك الذاتية مع الحق . فالقضية الأولى والأساسية في مذهبه هي أن الوجود كله واحد وهو وجود الحق . أما إذا ذكرت أنك تشاهد الحق أو تتحد به أو تفنى عن نفسك فيه، أو ما شاكل ذلك من العبارات، فإنك واقع لامحالة في الاثنينية . وما دام الناس يتكلمون عن الحق ويصفونه ، ويتكلمون عن أنفسهم وعن إدراكهم للحق، فهم اثنينيون، ولـكن الشعور باثنينية الذات المدركة والموضوع المدرَك شيء ، والقول باثنينيتهما شيء آخر . وابن عربي إن سلّم بالأول لا يسلم بالثاني .

ثم هو يوضح استحالة تجلي الحق في الأحدية بما لا مزيد عليـه في العبارة التالية فيقول : إن نظرت الحق به أي إن اعتبرت وجودك هو وجود الحق وأسقطت وجودك الخاص ، كان الحق هو الناظر لنفسه وكان حكمك لا معنى له. وإن اعتبرت الوجودين ـ وهو معنى قوله وإن نظرته بك ـ زالت الأحدية . وكذلك إذا اعتبرت الوجودين ـ وجوده ووجودك ـ وقلت إنك نظرته بك ، ثم به (في حال فنائك فيه) وهو معنى قوله : «وإن نظرته به وبك » زالت الأحدية أيضاً.

قارن ذلك بالتعليق الثاني عشر في الفص الأول، والتعليق العاشر في الفص السادس.

(٦) « فَفَضَل اسماعيل غيره من الأعيان ... إلى قوله جنتي التي بها ستْرى » .

لم يفضل اسماعيل غيره من أعيان الموجودات إلا بأن الله تعالى نص على أنه مرضي عند ربه فى قوله : « وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة وكان عند ربه مرضياً » (س ١٩ آية ٥٦) وإلا فكل موجود مرضي عند ربه كما قدمنا. وكل نفس مطمئنة راضية بربها مرضية عنده . وإذن لا يخاطب الله تعالى فى قوله « يأيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية » نفساً دون نفس ، وإنما يخاطب النفوس جميعًا ، بل الموجودات جميعًا . ألم يأمرها أن ترجع إلى ربها الخاص الظاهر فيها لا إلى الله الذى هو الكل ؟ وأليس ربها هذا هو الذى دعاها فلبته وعرفته من الكل ؟ ثم قال لها : « فادخلى فى عبادى » أى عبادى الذين عرفوا أربابهم فصاروا راضين بهم مرضيين عندهم بأفعالهم، ولم يطلبوا إلا ما يفيض عليهم من هؤلاء الأرباب . وقال : « وادخلى جنتى » . يقول ابن عربى « جنتى التى بها ستري » فيأخذ كلمة الجنة على أنها مشتقة من « جَنَّ » بمعنى ستر . فجنة الحق فى كل متعين من الموجودات هى الصورة التى تختفى فيها ذاته وتستتر . ولهذا قال « وليس جنتى سواك ، فأنت تسترنى بذاتك » .

وقد أمر الله كل نفس مطمئنة ــ وهى النفس التى تعلم نسبتها إليه ونسبته إليها على وجه الحقيقة ــ أن تدخل جنته : أى أمرها أن تعود إلى صورتها فتنظر فيها وتتأمل مافيها من الحق الذى تخفيه وتستره، فتحقق أنها الصورة التى تجلت فيها صفات الحق وأسماؤه وهذا معنى قولهم: «مَن عرف نفسه فقد عرف ربه» ، ومعنى الحديث « خلق الله آدم على صورته » .

هــذه هى الجنة فى عرف ابن عربى : هى السعادة العظمى التى يدركها الإنسان عند ما ينزل إلى أعماق نفسه ويتأمل صورته فتنكشف له وحدة الحق والخلق . هى إدراك القديم من خلال الحادث ، والخالد من خلال المتغير الفانى . هى إدراك عظمة الوجود وجماله وكماله خلال النظر إلى صورة المرآة. ولكنها جنة العارف لا جنة المؤمن لأن نعيمها عقلى روحى صرف ، راجع إلى معرفة العارف بمدى قربه من الحق، لا :

بل إلى تحققه بالوحدة الذاتية بينه وبين الحق .

(٧) «فلا أعرَف إلا بك كماأنك لاتكون إلا بى ...-إلى قوله- من حيث أنت»

لا يعرف الحق سبحانه من حيث ذاته ، فهى الكنز الخفى الذى أشرنا إليه مراراً ، وإنما يعرف من حيث صفاته وأسماؤه . وصفاته وأسماؤه متجلية فى صفحة الوجود ، فلا يعرف أحد من الله إلا بقدر ما يعرف من الوجود ، ويجهل كل واحد من الله بقدر ما يجهل من الوجود . فمعرفة الحق إذن متوقفة على العارف ، ووجود العارف متوقف على الحق . فالخلق إذن معروف ؛ ولكنه من ناحية أخرى مجهول لا يُعرف ولا يمكن أن يُعرَف وتلك الناحية هى ذاته التى هى ذات الحق . وفى هذا يقول : « وأنا لا أعرف ، فأنت لا تعرف » .

أما المعرفتان اللتان يشير إليهما فهما :

أولاً : معرفة الحق عن طريق الخلق — وهى التى يسميها المؤلف « معرفة به من حيث أنت » وهذه هى معرفة الفلاسفة والنظار المتكلمين .

ثانياً : معرفة الحق عن طريق الخلق فى الحق — وهى التى يسميها « معرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت » وهى معرفة أهل الكشف والذوق من الصوفية .

فى الأولى يتأمل الإنسان فى نفسه من حيث هو موجود ممكن الوجود ، فيقف على صفاتها التى هى الحدوث والفناء والافتقار والتغير ونحو ذلك . وبمقابلة هذه الصفات بما يجب أن يتصف به الحق واجب الوجود من الصفات، يستنتج هذه الصفات وينسبها إلى الحق . فالوجود الإنسانى ممكن ، إذن يلزم أن يكون وجود الحق واجباً لذاته. ووجود الإنسان متغير فان ، إذن يلزم أن يكون وجود الحق أزلياً غير متغير. والنفس الإنسانية مصدر الشر، إذن يجب أن تكون طبيعه الحق خيراً محضاً وهكذا. ولكن هذا هو العلم الأدنى بالله ، والعلم الذى لا يشبع عاطفة ولا يرضى روحًا متعطشة وإن أقنع العقل من بعض الوجوه . بل إنه لا يقنع العقل ولا يبعث الطمأنينة فى القلب

لأنه سلسلة من صفات السلب ، والمعرفة السلبية معرفة بلا شيء .

أما المعرفة الثانية فهي أكمل المعرفتين إذ هي وليدة النظر في النفس واستكناه صفاتها، ثم التحقق بأنها صورة خاصة أو مجلى خاص من مجالى الحق، وأن فيها — من هذه الحيثية — قد تجلت كل الصفات الكمالية للحق .

فالمعرفة الأولى هي معرفة الإنسان بالحق عن طريق معرفته بنفسه ؛ والثانية هي معرفة الإنسان بالحق عن طريق معرفته بنفسه التي يتجلى فيها الحق . وفي الأولى يعرف الإنسان نفسه على أنها خلق فقط. أما في الثانية فيعرفها على أنها خلق وحق معاً.

(٨) « فأنت عبد وأنت رب » الأبيات .

هذه نتيجة لازمة لما سبق . لكل موجود — بما في ذلك الإنسان — ناحيتان : ناحية العبودية وناحية الربوبية . فهو عبد بمعنى أنه المحل الذي يظهر فيه حكم رب من الأرباب (الأسماء الإلهية) . ويعرف كل عبد ربه الخاص بالنظر إلى ذاته الخاصة والتأمل في صفاتها . وهذه هي المعرفة الأولى التي أشرنا إليها سابقا . ولكنه من ناحية أخرى رب لربه : وهذا معنى قوله : « وأنت رب لمن له فيه أنت عبد » . وذلك لظهور حكم العبد في الرب — أي في الاسم الإلهي المتجلي فيه . هذا إذا فهمنا كلمة « رب » بالمعنى الذي يستعملها فيه ابن عربي غالباً وهو أي اسم من الأسماء الإلهية . ولكن هناك معنى آخر به نستطيع أن نسمي الإنسان أو أي موجود من الموجودات عبداً ورباً معاً . ويظهر أن هذا المعنى هو المشار إليه في البيتين الباقيين . الإنسان رب من حيث هويته التي هي إحدى تعينات هوية الحق ؛ وهو عبد من حيث إنه مخاطب بلسان الشرع : وهو المشار إليه بخطاب العهد في قوله تعالى :« وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا بلى ! » (قرآن س ٧ آية ١٧١). فمن وجهة نظر أصحاب وحدة الوجود كل إنسان — بل كل موجود « رب » : ومن وجهة نظر الشرع كل موجود سوى الله « عبد » .

أما قوله « فكل عقد عليه شخص يحله من سواه عقد » فمعناه أن كل عبد يعتقد اعتقاداً خاصاً فى ربه يستمده من النظر فى نفسه ، وبذلك اختلفت الاعتقادات فى الأرباب كما اختلفت الأرباب . ولكن الاعتقادات كلها صور من معتقد واحد : كما أن الأرباب كلها صور فى مرآة رب الأرباب . قال ابن عربى يشير إلى العقيدة الصحيحة التى يعتبرها أساسًا لكل العقائد :

عقد الخلائق فى الإله عقائدا   وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

(٩) « فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال والأمثال أضداد » .

المراد بالحضرتين حضرتا العبودية والربوبية . وقد تقابلتا تقابل الأمثال من حيث إنهما اشتركتا فى الوجود الإلهى — وإن اختلفتا بالتعين والاعتبار — وكذلك اشتركتا فى أن كلا منهما راضية مرضية . أما قوله «والأمثال أضداد» فمعناه أن المثلين لا يمكن أن يتفقا فى جميع الصفات وإلا كانا شيئا واحداً ، بل لا بد من تغايرهما من وجه من الوجوه . فكل مثلين إذن متحدان من ناحية ، متغايران من ناحية أخرى، وهذا هو معنى تقابلهما بالتضاد . ولذلك لم نقل إن العبد رب وإن الرب عبد إطلاقاً، بل بينا جهة الاعتبار ووضحنا جانب العبودية وجانب الربوبية فى كل حالة .

ولكنه بعد أن أثبت وجود الأمثال والأضداد فى عالم الكثرة أراد أن ينفيهما فى عالم الوحدة ، فقال « فما ثم مثل » أى فما توجد مماثلة حقيقية بين حضرتى الربوبية والعبودية لتمايزهما . ولما كان الوجود منحصراً فى هاتين الحضرتين قال فما فى الوجود مثل : أى فما فى الوجود الحقيقى مماثلة ، كما أنه ليس فيه تضاد لأن التضاد نوع من التماثل لاشتراك الضدين فى الضدية . وخلص من ذلك كله إلى أن الوجود كله حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تضاد فيها . ولهذا قال :

فلم يبق إلا « الحق » لم يبق كائن   فما ثم موصول وما ثم بائن

بذا جاء برهان العيان فما أرى   بعينى إلا عينه إذ أعاين

أى لم يبق إلا «الواحد الحق» الذى لا كثرة فيه ، وكل كائن سواه لا وجود له . ولذا قال لا شىء موصول بآخر بالمماثلة ، ولا شىء بائن (مختلف) عن غيره بالمغايرة . هذا هو الذى يؤيده الشهود القلبى وتعاينه عين البصيرة . أما الذى يبقى على التمييز بين العبد والرب ، ويقول بالمغايرة بينهما ، فهو الجاهل بحقيقة الأمر المحجوب عن مشاهدة الوحدة ، الخائف من أن يكون هو الحق : وهو معنى قوله : « ذلك لمن خشى ربه أن يكونه لعلمه بالتمييز » .

(١٠) « ولا يُلقَى عليك الوحى فى غير ولا تلقِى » .

إذا كان الوجود واحداً لا فرق بين حقه وخلقه ولا بين ربه وعبده فما معنى الثنوية فى الوحى ؟ أى ما معنى قولنا أن الوحى ينزل من الحق إلى الخلق أو من الرب إلى العبد ؟ لا نزول ولا وساطة فى النزول فى مذهب ابن عربى ، فما يلقَى الوحى فى غير ذات الحق ولا من غير ذات الحق ، أو كما يقولون ، لا يلقى الوحى إلا من مقام الجمع إلى مقام التفصيل . الوحى إذن انبعاث من ذات النفس الإنسانية وكشف عن أعماقها ، أو هو فيض من الروح الكلى السارى فى جميع النفوس الجزئية المتحد بها على الدوام . وليس ابن عربى أقل حرصاً فى تشبثه بوحدة عالم الروح من أفلوطين (راجع تساعيات أفلوطين ترجمة ماكِنَّا مجلد ٣ ص١٣ — ١٤) . بل هو أقوى من سلفه فى القول بهذا المعنى وأبعد من التناقض لأنه لا يقرر وحدة النفوس فحسب ، بل وحدة الوجود كله .

وقد كان ابن عربى أشد ما يكون صراحة عند ما نفى الوحى — بل كل المعارف الباطنية — بطريق الوساطة فى قوله فى الفص الشيثى « فأى صاحب كشف شاهد صورة تلقى إليه ما لم يكن عنده من المعارف ، وتمنحه ما لم يكن قبل ذلك فى يده ، فتلك الصورة عينه لا غيره : فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه ، كالصورة الظاهرة منه فى مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره ؛ إلا أن المحل أو الحضرة التى رأى فيها صورة نفسه

تلقى إليه، ينقلب من وجه لحقيقة تلك الحضرة » . وكان كذلك أشد ما يكون جرأة عند ما فسر ظهور جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم بأنه لم يكن سوى تصوير وخلق من خيال النبي، كما يصور خيال المحب ويجسد أمامه محبوبه فيخاطبه ويناجيه ويسمع كلامه، وهو فى الحقيقة لا يخاطب إلا نفسه ولا يسمع إلا كلامه . قال فى الفتوحات المكية (فى الجزء الثانى ص٤٢٩) « ولقد بلغ بى قوة الخيال أن كان حبى يجسد لى محبوبى من خارج لعينى، كما كان يتجسد جبريل لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فلا أقدر أنظر إليه ، ويخاطبنى وأصغى إليه وأفهم عنه » .

(١١) « قد زال الإمكان فى حق الحق لما فيه من طلب المرجح » إلى آخر الأبيات .

فى القرآن آيات كثيرة تدل على الوعد والوعيد على السواء . فقد وعد الله عباده المتقين نعيم الجنة، ووعد الكفار والعاصين عذاب جهنم. فإمكان وفائه تعالى بوعيده مساو تماماً لإمكان وفائه بوعده . ولكن ابن عربى يذهب إلى أن الممكن هو الوفاء بالوعد دون الوعيد: لأنه لكى يتحقق أى أمر ممكن لا بد من وجود مرجح - إذ الممكنُ وجودُه وعدمُه سواء . فإذا وجد فلا بد من وجود مرجح لوجوده على عدم وجوده . وليس للوفاء بالوعيد مرجح إلا المعصية : ولكن الله قد غفر لعباده جميع معاصيهم فى قوله: «ويتجاوز عن سيئاتهم» ؛ وقوله : «ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً» (س ٣٩ آية ٥٤) ونحوها . وإذا زال المرجح الوحيد لإمكان الوفاء بالوعيد زال ذلك الإمكان نفسه . ولهذا قال :

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده   وما لوعيد الحق عين تُعايَنُ

نعم سيكون فى الدار الآخرة جنة ونار ، ولكن مآل الجميع فيهما إلى النعيم، وإن اختلف نعيم دار الشقاء عن نعيم دار السعادة بحسب تجلى الحق لأهل كل من الدارين.

(وقد ذكرنا معنى الجنة ومعنى تجلي الحق فيها فيما مضى: راجع التعليق السادس من هـذا الفص) .

ستكون النار إذن برداً وسلاماً كنار إبراهيم ، وسيكون عذابها عذوبة كما يقول ، وسيكون حظ أهل النار نوعاً ما من أنواع النعيم . ولـكن أمراً واحداً يجب أن نلتفت إليه وهو أن ابن عربي مع قوله بالسـعادة الأبدية لـكل إنسان ، يفرق بين درجات هذه السعادة وبين طبقات المنعمين بها على حسب درجات معرفتهم بالله. فأهل النار مع ماهم فيه من النعيم معذبون بآلام الحجاب . وأهل الجنة في أرقى درجات النعيم لمعرفتهم الـكاملة بالله . وجنة كل إنسان وناره درجته من هذه المعرفة .

الفص الثامن

(١) يبحث هـذا الفص فى المعانى المختلفة لـكلمة « دين » وما يتصل بها من معانى « الإسلام » و « الانقياد » و « الجزاء » و« العادة» . وقد ربط ابن عربى بين هذه المعانى ومعنى الدين الذى يرتضيه ربطاً بارعاً محكماً ووضح مفهومات هذه الألفاظ توضيحاً دقيقاً على طريقته الخاصة بحيث وصل فى النهاية إلى الغاية التى ينشدها وهى أن « الدين » هو دين وحدة الوجود لا الدين الشرعى الذى جاءت به الرسل .

أما الصلة بين هذه الحـكمة وبين يعقوب فيظهر أنها لا تتعدى اقتران اسمه بكلمة الدين فى قوله تعالى : ووصَّى بها إبراهيم بنيه ويعقوبُ يا بنى إن الله اصطفى لـكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون (س ٢ آية ١٣١) . ومن عادة ابن عربى أن يتلمس مثل هذه الآيات التى لها اتصال ما بالأنبياء فينسب حِكَمه إليهم، ويتخذ من الآيات أساساً لهذه الحـكم يستخرج منها ما يشاء مما يتفق مع روح مذهبه .

وقد قرئت كلمة « روحية » الواردة فى عنوان الفص بفتح الراء من الرَّوح وهو الراحة لورودها فى قول يعقوب لبنيه : « يا بنى اذهبوا فتحسسوا من يوسف وأخيه ولا تيأسوا من رَوح الله إنه لا ييأس من رَوح الله إلا القوم الـكافرون » (س ١٢ آية ٨٧) ، كما قرئت بضم الراء من الرُّوح لاتصال الدين الذى هو موضوع الفص بالروح .

والدين نوعان : دين يأتى من عند الله على يد من عرّفهم الله به وهم الرسل ، وعلى يد غيرهم ممن أخذوه عنهم . ودين من عند الخلق ، وهو القوانين الحـكمية التى وضعها

الخلق اصلاحهم فى دينهم ودنياهم . ومن هـذه القوانين الحـكمية نظم الرهبانية التى نزلت فى حقها الآية : « ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الخ » . ويرى ابن عربى أن الله قد اعتبر وأقر هـذا الدين الذى وضعه الخلق ، مخالفاً فى ذلك جمهور المفسرين الذين يفهمون من الآية إنـكار الرهبنة . والدين المعروف المعهود هو الأول ، وهو الذى أتت به الرسل من عند الله واصطفاه الله على غيره من الأديان بدليل قوله : « إن الله اصطفى لـكم الدين » .

ولـكن الله تعالى يقول : « إن الدين عند الله الإسلام » ، ويقول : « فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون » . والإسلام الانقياد ، فمعنى « الدين » إذن الانقياد ، والانقياد من عمل العبد : فالدين من عمل العبد . أما الذى من عنـد الله فهو الشرع الذى ينقاد إليه العبد .

بهذا المعنى إذن تستوى الأديان كلها لأنها تشترك فى ذلك المعنى العام الذى هو الانقياد، وبهذا المعنى أيضاً نقول إن الأديان كلها من عمل العبد . ولهذا قال : «فالعبد هو المنشئ للدين ، والحق هو الواضع للأحكام » . وقال فيما بعد : « فالدين كله لله ؛ والدين منك لا منه إلا بحكم الأصالة » : أى فالدين كله انقياد لله ، ولـكنه صادر منك لا من الله لأن الانقياد عملك ، ولا ينسب إلى الله إلا بحكم أنه أصلك وأنت مظهره.

غير أن الانقياد فى الحقيقة ليس قاصراً على العبد ؛ فإن عمل العبد من طاعة أو معصية يقتضى الجزاء بالثواب أو بالعقاب ، أو بطلب التجاوز والعفو فى حالة المعصية ، ولا بد من ذلك . فحال العبد إذن لها حكمها فى الحق إذ أنها تؤثر فيـه فتجعله ينقاد هو أيضاً فيثيب العبد أو يعاقبه أو يعفو عنه . هذا هو الدين بمعنى الجزاء . بعد هـذا كله : أى بعد أن شرح المؤلف الدين بمعنى الانقياد والدين بمعنى الجزاء ، وبعـد أن بيّن الانقياء من جانب العبد والانقياد من جانب الحق، ضرب بكل ذلك عرض الحائط وقال : « ولـكن هذا لسان الظاهر » : أما باطن المسألة وحقيقتها فتفسير يعطيه لها

مستمد من نظريته فى وحدة الوجود . ليس الجزاء فى حقيقة الأمر عوضاً يعطيه الحق للعبد على أفعاله ، ولـكنه تجلى الحق فى مرآة وجوده ، أو تجليه فى صور وجود العالم . فهو يعطى هـذه الصور التى يتجلى فيها مظاهرَها الوجودية المختلفة ـ لا على سبيل العوض ، ولا إثابة على طاعة أو عقاباً على معصية ، بل لأن ذواتها أو أعيانها الثابتة قد اقتضته أن يعطيها ما يعطيها . فإذا ظهرت هذه الذوات بمظهر يستحق الذم فهى المذمومة وهى التى جلبت الذم على نفسها ؛ وإن ظهرت بمظهر يستحق الحمد فهى المحمودة وهى التى جلبت الحمد على نفسها . ولهذا قال : « فلا يعود على الممكنات من الحق إلا ما تعطيه ذواتهم فى أحوالها » . . . ثم قال فى العبد : « فلا يذمن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه » .

فالجزاء بمعناه الحقيقى هو كل مايعطيه الحق من نفسه للوجود بحسب طبيعة الوجود.

هـذا هو الدين العام الذى يقول به ابن عربى ، وهـذا هو القانون الأعلى الذى يخضع له الوجود فى نظره . وفى هـذا أيضاً تظهر جبريته الصارخة التى فصلنا القول فيها فيما سبق . وقد قضى فيها لا على معنى الدين فحسب ، بل على معنى الثواب والعقاب كذلك .

(٢) « ورهبانية ابتدعوها » وهى النواميس الحـكمية ... فى العرف » .

يذهب كل من القاشانى والقيصرى إلى أن قوله «بالطريقة الخاصة» متعلق بابتدعوها: أى أنهم ابتدعوا الرهبانية بوضع طريقة خاصة معلومة فى العرف كطريقة التصوف عند المسلمين ، وطريقة الرهبنة عنـد المسيحيين . وأنا أفضل أن يكون الجار والمجرور متعلقاً بقوله « يجىء » : أى لم يجئ الرسول بهذه النواميس الحـكمية من عند الله بالطريقة الخاصة المعلومة فى العرف . وهذه الطريقة الخاصة هى أن الرسول يدعى أنه آت برسالة من عند الله ثم يؤيد هذه الدعوى بالمعجزة .

(٣) « جعل فى قلوبهم تعظيم ما شرعوه ـ يطلبون بذلك رضوان الله ـ على غير

الطريقة النبوية المعروفة بالتعريف الإلهى » .

يصح أن تفهم هذه الجملة على أحد الوجهين الآتيين : الأول : أن التعظيم المطلوب منهم لما شرعوه إنما طلب على غير الطريقة المعروفة فى إرسال الرسل : لأن هؤلاء إنما يكون تعظيمهم لما أتوا به بعد ظهور المعجزة على أيديهم – وهذا هو المشار إليه بالتعريف الإلهى : أى تعريف الله الناس بهم .

الوجه الثانى : أن ما شرعوه إنما كان على غير الطريقة النبوية المعروفة : أى أنه شىء غير ما جاءت به الرسل وزائد عليه . وذلك كصوم الدهر والإقلال من الطعام والخلوة وكثرة الذكر وعدم الاختلاط بالناس وما شاكل ذلك . وهذا الوجه هو الأقرب إلى المراد .

أما عن الرهبانية فلسنا بحاجة إلى أن نذهب بعيداً لنعرف موقف الإسلام منها ؛ فسيرة النبى صلى الله عليه وسلم وسيرة صحابته والتابعين مثال واضح لحياة رجال زهدوا فى الدنيا ولكنهم لم يهجروها ، وعبدوا الله ولكنهم لم ينقطعوا إليه ، وأحلوا الطيبات من الرزق ولم يحرموها . أخذوا بفضيلة الوسط فلم يفْرطوا ولم يفَرطوا . وفى أقوال النبى لعثمان بن مظعون الذى ترهبن فى زمنه أعظم شاهد على ما نقول (راجع تلبيس إبليس ص ٢١٩ – ٢٢٠) . وقد وردت فى الرهبانية آية : « ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون » (س ٥٧ آية ٢٨)

وورد الحديث : « لا رهبانية فى الإسلام » .

أما الحديث فيقال إنه وضع فى القرن الثالث الهجرى تأييداً للآية وحسماً للنزاع فى معناها . وأما الآية فاختلف فيها المفسرون والقراء . فمنهم من رأى فيها معنى التحريم كالزمخشرى ، ومنهم من رأى الإباحة كابن مجاهد والجنيد الصوفى . ولكن الرأى الغالب عند علماء المسلمين هو الأول . ويكفى النص على أن الرهبانية بدعة

ليكسبها معنى التحريم أو الكراهية .

أما ابن عربي فقد فسر هذه الآية تفسيراً مختلفاً تماماً عن تفسير أي مسلم قبله : فهو يرى .

أولاً : أن الرهبانية التي يقول إنها «النواميس الحكمية» ، معتبرة عند الله شأنها شأن الدين .

ثانياً : أن الله جعل في قلوب الذين ابتدعوها تعظيم ما ابتدعوه .

ثالثاً : أنهم رعوها — وأنهم ما رعوها حق رعايتها إلا ابتغاء رضوان الله .

رابعاً : أن الله آتى الذين آمنوا (أي بها) أجرهم — وكثير منهم « فاسقون » أي خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحقها .

(٤) « ومعقول العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله ، وليس هذا ثَمَّ » .

لما فسر « الجزاء » بأنه « عادة » بمعنى أنه ما يعود على العبد من خير أو شر بحسب ما تقتضيه أحوال عينه الثابتة ، أراد ألا يفهم من العادة معنى التكرار في هذا المقام ، فقال إن العادة أمر يعود بعينه إلى حاله : أي أمر يتكرر وليس هذا حاصلاً فيما نتحدث عنه : أي في « الجزاء » على رأي القيصري وجامي وبالي : أو في « الدين » على رأي القاشاني . فليس في « الدين » تكرار أصلاً إذا فهمنا الدين بمعنى أنه تجلى الحق الدائم في صور الموجودات : فإن هذه الصور في تغير مستمر ، وكل تجل في صورة غيره في الصورة الأخرى . فالجوهر الواحد يظهر في ما لا يتناهى من الصور ويلبس في كل مظهر ثوباً جديداً ، ولا شيء في الوجود يعيد نفسه أو يتكرر أصلا فإن الصور أو الأعراض كما تقول الأشاعرة لا تبقى زمانين . هذا هو « الخلق الجديد » الذي يشرحه ابن عربي في الفص السادس عشر .

وليس في « الجزاء » تكرار إذا فهمنا الجزاء بمعنى أنه ما يعطيه الحق لأعيان الوجودات مما تقتضيه طبيعة هذه الأعيان ذاتها . وإذا كان ما يظهر من صفات

الوجود فى عين من الأعيان مختلفاً عما يظهر منها فى عين أخرى لاختلاف مقتضيات طبيعتهما ، استحال التكرار لاستحالة اتفاق أعيان الموجودات فى أحوالها . فوجود الحق فى صور الموجودات أشبه بوجود الإنسانية فى أفراد الإنسان . فزيد إنسان وعمرو إنسان وبكر إنسان ، « وما عادت الإنسانية إذ لو عادت لتكثرت ، وهى حقيقة واحدة والواحد لا يتكثر فى نفسه ». (قارن الفص الثانى : التعليق التاسع)

وإذا فهمنا الجزاء بمعنى ما يجنيه الإنسان ثمرة لعمله، خيراً كان ذلك أو شراً، كان فيه معنى العوْد — أى أنه عاد عليه ما تقتضيه حاله مما سماه العرف فى الخير ثواباً وفى الشر عقاباً — ولم يكن فيه معنى التكرار ، لأن جزاء كل إنسان خاص به قاصر عليه. ولما كان الجزاء لا يلاحظ فيه معنى العِوَض ، بل هو ضرورة تقضى بها طبيعة الأشياء قال :

(٥) « فإنها من سر القدر المتحكم فى الخلائق » .

أى فإن مسألة « الجزاء » جزء من القانون العام المتحكم فى الخلق : وهو الذى يسميه سر القدر . ومعناه — كما قلنا من قبل (التعليق الثانى والثالث على الفص الثانى) أن ما كنت عليه فى ثبوتك ظهرت به فى وجودك . وليس ما تظهر به فى وجودك سوى ما يعطيك الله إياه. وهكذا ندور فى هذه الدائرة المغلقة التى يدور فيها ابن عربى فى جميع تفكيره — وننتهى إلى النتيجة الحتمية الآتية : وهى أن الجزاء بالمعنى الدينى لا وجود له فى قاموس مصطلحاته . فلا مجازِى يعطى الجزاء مراعيا عمل العبد واستحقاقه ، ولا مجازًى يعطَى ما يعطاه من أجل عمله واستحقاقه .

(٦) « والحق على وجهين فى الحكم فى أحوال المكلفين » .

قد شرح المؤلف بعض نواحى هذه المسألة فيما سبق من هذا الفص ، وفى الفص الخامس حيث قرر أن الإنسان (بل كل موجود) هو الذى يعيِّن مصير نفسه ويجلب لها السعادة أو الشقاء ؛ وأن كل ما يترتب على أفعاله من حمد أو ذم راجع إلى عينه

الثابتة التى اقتضت ظهور هذه الأفعال عنه من الأزل .

أما هنا فتعالج هذه المسألة مرة أخرى ، ولكن من وجهة نظر الأديان ـ أى من ناحية تكليف العبد وحكم الله على أفعاله .

يقول : للحق وجهان فى الحكم على أحوال وأعمال المكلفين : الوجه الأول الحكم عليها من ناحية الإرادة الإلهية ، والوجه الثانى الحكم عليها من ناحية الأمر الإلهى . والأول هو الحكم الإرادى والثانى الحكم التكليفى . فالله يأمر العبد بأن يفعل كيت وكيت أو ينهاه عن فعل كيت وكيت ، ويريد فى الوقت نفسه أن هذه الأوامر والنواهى يطيعها بعض الناس ويعصاها البعض الآخر . ولا غضاضة فى مذهب ابن عربى أن نقول إن الله يريد وقوع المعصية : ذلك لأن الإرادة الإلهية تتعلق بالفعل بحسب ما يقتضيه علم الحق بذلك الفعل وفاعله ، ويتعلق علم الحق بالفاعل بحسب ما يعطيه المعلوم من ذاته . فالله لا يعلم إلا ماهو واقع لا محالة ، وهو لا يريد إلا ما يعلم .

بهذا المعنى يقول ابن عربى إن كل إنسان يطيع الإرادة الإلهية لأنه لا يفعل من الأشياء إلا ما كان متفقاً مع الإرادة الإلهية . وكان الأولى به أن يقول إن الإرادة الإلهية تطيع أفعال العباد وتخضع لها، لأن الله لا يريد فعلا ـ طاعة كان أو معصية ـ إلا إذا كان ذلك الفعل متحقق الوقوع، وكان مما تقضى به طبيعة الفاعل ذاتها .

ولكن ليس كل إنسان يطيع الأمر الإلهى الذى هو الأمر التكليفى : فإن أتى فعل العبد مطابقاً لما أُمر به أو نُهى عنه سمى ذلك منه طاعة ، وإن خالف ما أُمر به أو نُهى عنه سمى معصية . وعلى ذلك كان كفر فرعون ومعاصى العباد جميعاً فى اتفاق تام مع ما أراده الله وما علمه أزلا، لا يختلفون فى ذلك مطلقاً عمن أتت أفعالهم موافقة لأوامر الدين .

وخلاصة القول أن أفعال العباد لا توصف فى ذاتها بأنها طاعة أو معصية : خير

أو شر ، بل هي أفعال تقضي بها طبيعة الوجود : وإنما تدخل في دائرة تلك الأحكام لسبب عارض وهو تطبيق المعايير الدينية أو الأخلاقية عليها . راجع ماقلناه في الأمر التكليفي والأمر التكويني : الفص الخامس التعليقات ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ .

(٧) « فالرسول والوارث خادم الأمر الإلهي بالإرادة ، لا خادم الإرادة » .

مهّد ابن عربي لهذه المسألة بذكر الطبيب الذي يخدم المريض بأن يستغل طبيعته في العلاج ، وهو في الحقيقة خادم لأحوال مريضه ، وهي أحوال تقضي بها طبيعة المريض ذاته .

كذلك الرسل وورثتهم أطباء نفوس يخدمون من أرسلوا إليهم من الخلق ، ولكنهم في الواقع خدم لأحوال هؤلاء الخلق ، تلك الأحوال التي تقضي بها طباعهم.

فإن قيل إن الرسل وورثتهم خدم للأمر الإلهي كان ذلك بمعنى أنهم مرسلون لتبليغ رسالة إلهية إلى الخلق بأمر من الله، وأن الله أراد منهم تبليغ هذه الرسالة . ولكنهم لا يخدمون الإرادة الإلهية من حيث طاعة الخلق ومعصيتهم ، وإلا لم يبلغوا رسالة الله إلى الذين أراد الله أن يكونوا من العاصين لها . فهم يخاطبون بالأمر الإلهي جميع الخلق على السواء : العاصين منهم والمطيعين، غير عالمين بمن قدرت له الطاعة ومن قدرت عليه المعصية .

الفص التاسع

(١) يبحث هذا الفص فى «عالم المثال» وما يتصل به من القوة الخيالية فى الإنسان وما ينكشف للإنسان بواسطة اتصاله بالعالم المثالى من صور الوجود الروحانى كالصور التى ترى فى الأحلام . والعالم المثالى نورانى كما يقولون – أى غير مادى – جرياً على الاصطلاح الفارسى – فى تسمية كل روحى لطيف نوراً ، وكل مادى كثيف ظلمة ؛ ولكن الصور النورانية التى يحتويها قد تبدو فى العالم المحسوس متجسدة متشخصة، وتدرَك فيه على نحو ما تدرك الكائنات المادية .

وأهم مسألة يعرض المؤلف لذكرها هنا مسألة الرؤيا وصلتها بقوة الخيال فى الإنسان من جهة، وبالعالم المثالى من جهة أخرى، ثم صلة الرؤيا بالوحى ومنزلتها منه .

غير أنه لا يقف عن هذا الحد ، بل يصبغ المسألة صبغة ميتافيزيقية أخرى فيتوسع فى معنى الخيال بحيث يجعله الحضرة – أو الحال – التى تظهر فيها الحقائق الوجودية فى صور رمزية . فكل ما يظهر للحس أو للعقل مما يجب تأويله لمعرفة حقيقته خيال . ولهذا لم يتردد فى القول بأن حياتنا كلها حلم من الأحلام ، وأن كل ما نراه من صور الوجود الخارجى خيال فى خيال ، وأن النور الحقيق أو الوجود الحقيق هو الله . بعد ذلك يشرح بالتفصيل معنى وجود العالم ونسبته إلى الله ، ومعنى الوحدة والكثرة والعلاقة العِلِّية بين الله والعالم

أما اقتران اسم يوسف بهذه « الحكمة النورية » فلصلته بتأويل الأحلام كما

ورد فى قصته ، لأن يوسف قد كشف عن العالم المثالى على الوجه الأكمل ، وكان عالما بالمراد من الصور المرئية المثالية .

والمراد « بالحكمة النورية » المعرفة الخاصة بذلك العالم النورانى الذى هو عالم المثال. فبهذه الحكمة نعرف أسرار هذا العالم وندرك صلته بحضرة الخيال فى الإنسان. ولهذا قال «انبساط نورها على حضرة الخيال»: أى أنها تلقى الضوء على ماخفى من ظواهر حضرة الخيال . هذا إذا أعدنا الضمير فى نورها على الحكمة النورية .

ولكن القيصرى وجامى يعيدان الضمير على « الكلمة اليوسفية » أى روحانية يوسف التى يقولان إن نورها منبسط على حضرة الخيال، بحيث إن كل من يعلم علم الرؤيا من بعده إنما يأخذ عن مرتبته ويستمد من روحانيته . وليس لهـــذا التخريج ما يؤيده من نصوص الكتاب .

(٢) « وقال يوسف عليه السلام : إننى رأيت أحد عشر كوكباً . . . إلى فى خزانة خياله » .

يذهب إلى ما أن يُرى فى الأحلام على صورته الواقعية أو على صورة أخرى غير صورته قد يكون نتيجة قصد وإرادة من الرائى أو من المرئى أو من كليهما ، وقد يحصل عن غير قصد ولا إرادة منهما . فإذا وقعت الرؤيا نتيجة لقصد وإرادة كان للقاصد علم بما قصد ، وإذا وقعت من غير قصد وإرادة من أحد ، لم يكن للمرئى علم بما رآه الرائى ولا للرائى علم بما رأى إلا بعد حصول الرؤية . وهذا النوع أدخل فى باب الرؤيا الصادقة وأكمل لأنه إدراك مباشر لما فى خزانة الخيال . وقد كانت رؤية يوسف لأخوته فى صورة الكواكب ، ولأبيه وخالته فى صورة الشمس والقمر غير مرادة له ولا لأحد من المرئيين بدليل أنه لم يكن يعلم عن هذا الأمر شيئاً ، وأنهم لم يكن لهم علم بما رآه. ولذلك أدرك يعقوب قيمة رؤيا ابنه وصدقها فقال له « يا بنى لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً » .

أما الرؤيا عن قصد من الرائى فأمر يرى إمكانه معظم الصوفية . ويحدثنا ابن عربى نفسه أنه كان يستطيع فى أى وقت شاء أن يستحضر فى حلمه أو فى يقظته صور مشايخه فتتمثل أمامه ويخاطبها بما يريد . ولعل غير الصوفية أيضاً يزعمون هذا الزعم وإن كانوا لا يذهبون فى تفسير هذه الظاهرة مذهبهم . راجع ما ذكرناه عن الهمة وخلق الأشياء بواسطتها : الفص السادس : التعليق الثامن : قارن ما يذكره المؤلف عن « الصدق » فى كتابه مواقع النجوم ص ٨٣ ـ ٨٥ . راجع أيضاً شذرات الذهب لابن العماد جـ ٥ ص ١٩٦ فى كلام صدر الدين القونوى عن تمكن شيخه ابن عربى من الاجتماع بروح من شاء فى نومه أو يقظته .

(٣) « وسأبسط من القول فى هذه الحضرة بلسان يوسف المحمدى » .

حاول أن يعقد صلة بين الرؤيا التى رآها يوسف فى منامه ثم أوَّلها وقال بعد أن تحققت : « هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقاً »، وبين قول النبى صلى الله عليه وسلم : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » . فقال إن الأصل هو ما قال النبى محمد عليه السلام وهو أن الناس نيام وأن كل ما يرونه أحلام ، وأن يوسف لما رأى رؤيته ثم أوَّلها فيما بعد إنما خيل إليه أنه استيقظ من نومه ، ولكنه لم يستيقظ ولم يزل فى نومه حتى مات : وكذلك كل إنسان . وهذا معنى قوله «فكان (أى يوسف) بمنزلة من رأى فى نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبَّرها ، ولم يعلم أنه فى النوم عينه ما برح » . فاليقظة إذن هى النوم بعينه ، وليس ما نسميه نوماً إلا حالاً من حالاتها ، وليس ما نراه فى اليقظة أو فى المنام إلا خيالاً يجب تأويله .

ولهذا يفرِّق بين يوسف النبى الذى وصف العالم المحسوس بأنه العالم الحق وقابل بينه وبين عالم الأحلام فى قوله : « هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقاً » ، وبين ما يسميه « يوسف المحمدى » أى يوسف الذى يتكلم بلسان محمد ويشرح

قوله: « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » بالمعنى الذى أشرنا إليــه والذى يزيده المؤلف تفصيلا فيما بعد .

(٤) « اعلم أن المقول عليه «سوى الحق» أو مسمى العالم ... كالظل للشخص وهو ظل الله » .

فى هذا الجزء من الفص أثر واضح للفلسفة الزرادشتية : على الأقل فى الاصطلاحات والتشبيهات التى يستعملها ابن عربى إن لم يكن فى صميم الأفـكار ذاتها . فهو يرى أن الحقيقة الوجودية لها ناحيتان ـ وقد أشرنا إلى بعض خصائص هاتين الناحيتين فيما سبق ـ الحق ، وما سـوى الحق : أو الله والعالم ويرمز لهما بالنور والظلمة ، أو بالشخص وظله . ولـكن لـكى يكون لشخص من الأشخاص ظل ، يلزم أن توجد ذات يقع منها الظل ، وذات أخرى أو ذوات يقع عليها الظل ، ونور يسبب الظل . وكذلك الحال فى ذلك الظل الوجودى الذى يتـكلم عنه . فالحق هو الذات التى يمتد منها الظل ، وأعيان المـكنات هى الذوات التى يقع عليهـا الظل ـ لطيفاً فى عالمها المعقول ، كثيفاً فى عالمها المحسوس ـ والنور هو اسم الله الذى تجلى به على المـكنات فأظهر الحد مابين الحق والخلق. ويتصوره ابن عربى على أنه أشبه شىء بالقوة الخالقة فى طبيعة الوجود تدفعه دائمـاً إلى الظهور والتعيّن فى الصور[1] . وبالاسم النور يقع إدراكنا للموجودات لأنه يظهرها ، ونحن ندرك من الحق بقدر ماندرك من الأشياء التى وقع عليها ظل وجوده .

فإذا أثبتنا أن للعالم وجوداً (مستمداً من وجود الحقّ) كان للظل وجود واقعى،

(١) يقول القيصرى إن اسم النور يطلق على الوجود الإضافى أى الوجود الذى يمنحه الله العالم وعلى العلم الإلهى وعلى الضياء إذ كل منها مظهر للأشياء . أما الوجود فظاهر لأنه لولاه لبقى أعيان العالم فى كتم العدم ، وأما العلم فلأنه لولاه لم يدرك شىء بل لايوجد فضلا عن كونه مدركا؛ وأما الضياء فلأنه لولاه لبقيت الأعيان الوجودية فى الظلم الساترة لها ص ١٨٢ .

وكانت الحقيقة ثنائية . أما إذا قدرنا عدم وجود العالم ، فإن الظل يكون أمراً معقولا موجوداً بالقوة لابالفعل وتكون الحقيقة واحدية. فالمسألة إذن مسألة اعتبار وتقدير : إذا نظرنا إلى الحقيقة من جهة قلنا إنها واحدة ، وإذا نظرنا إليها من جهة أخرى قلنا إنها اثنينية . وظاهر من هذا الكلام أن ابن عربى كان يشعر بنفس القلق العقلى الذى شعر به زرادشت من جراء محاولة التوفيق بين التوحيد الدينى والثنوية الفلسفية ، ولكنه وَجَدَ — خلافا لزرادشت — مخرجاً من هذا التناقض فى نظريته فى وحدة الوجود التى تقبل جميع الاعتبارات وتنمحى فيها جميع المتناقضات .

(٥) « ولكن باسم النور وقع الإدراك ، وامتد هذا الظل على أعيان الممكنات فى صورة الغيب المجهول » .

ذكرنا فى التعليق السابق كيف اعتبر الاسم الإلهى « النور » مبدأ الخلق أو مبدأ ظهور التعينات فى الذات الإلهية ، ويظهر أنه يعتبره هنا مبدأ التعقل أو الإدراك فى الذات الإلهية . فكأنه بهذا المعنى مرادف للعلم أو العقل، إذ به امتد ظل الوجود الإلهى على أعيان الممكنات الثابتة فى العلم القديم أو فى العالم المعقول المشار إليه باسم « الغيب المجهول» . وبه عرف الحق نفسه بنفسه لما رأى صورة نفسه فى مرآة الوجود الإضافى متمثلة فى جميع الصور المعقولة التى احتوتها ذاته بالقوة . وليس النور — بهذا المعنى — مبدأ الإدراك فى الحق وحده ، بل فى كل مايدرِك ومن يدرِك من الكائنات. هو العقل الواعى السارى فى الوجود .

ويذهب الصوفية الذين يستعملون هذه اللغة الإشراقية إلى أن هذا المعنى المزدوج لكلمة النور مشار إليه فى قوله تعالى : « الله نور السموات والأرض » فيقولون إنه نور السموات بمعنى أنه العقل الكلى الإلهى ، ونور الأرض بمعنى أنه مبدأ وجود العالم أو مبدأ الخلق فيه .

(٦) وكذلك أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت ،

لـكن لم تتصف بالوجود إذ الوجود نور » .

شرح قبل ذلك فيضان الوجود عن الواحد الحق ، وعبّر عن هـذا المعنى هنا بامتداد ظل الوجود على الوجودات . ولـكنه يرى أن هذا الظل يختلف كثافة ولطافة بمقدار بعده أو قربه من مصدره . فالعالم المحسوس يمثل أكثف الظلال، والعالم المعقول ألطفها، وعالم المثال ـ الذى هو عالم الأرواح ـ بين بين . وهذا بالضبط ما يقوله أفلوطين فى فيوضاته ولـكن بلغة أخرى .

ولما كانت أعيان الممكنات ـ التى هى الصور المعقولة للموجودات ـ من جملة هذه الظلال ، وإن كانت أقربها جميعاً إلى مصدر الظل ، قال إنها ليست نيّرة لأنها الظل الأول الذى أخذ فى التكاثف شيئاً فشيئاً حتى بلغ منتهى الظلمة فى العالم المحسوس .

أما وصفه هـذه الأعيان بأنها معدومة وإن كانت ثابتة ، فذلك لأنه يفرّق بين الثبوت والوجود . والأعيان ثابتة أى موجودة فى العلم الإلهى على نحو ما توجد المعانى فى العقول الإنسانيـة وليس لها وجود فى العالم الخارجى ، وهذا معنى عدمها . أما الوجود فيقصد به التحقق فى العالم الخارجى فى الزمان والمـكان ، ولا يكون ذلك إلا لأشخاص الأعيان الثابتة .

(٧) « وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهَّم ما له وجود حقيقى، وهذا معنى الخيال » .

بعـد أن شرح العلاقة بين الله والعالم مستعملا التمثيل بالظل وصاحب الظل على نحو ما شرح نفس الموضوع من قبل مستعملا التمثيل بالمرايا وصـورها ، انتهى إلى النتيجة الحتمية التى أرادها ، وهى أن ليس للعالم وجود حقيقى فى ذاته ، بل هو أمر متوهم ، أى متوهم وجوده إلى جانب وجود الله ، إذ ليس فى الحقيقة إلا وجود واحد. وهذا هو معنى الخيال : يريك الشىء فى صـورة أخرى ، فإذا تأملته وأوّلته أدركت أنه هو هو .

غير أننا يجب أن نكرر هنا ما ذكرناه من قبل عن التمثيل بالمرايا وصورها ، وضروب التمثيل الأخرى التي يستعملها ابن عربي ـ وذلك أن كل تمثيل من هذا النوع لا يخلو من شيء من الغموض والتضليل من ناحية أنه أمر محسوس يراد به إيضاح ما هو في نفسه غير محسوس ، ومن ناحية أنه يشعر بالاثنينية حيث ليس في الأمر اثنينية ولا كثرة بأي وجه . فليس من الممكن أن نتصور الشخص وظله إلا على أنهما شيئان متميزان مهما قيل من أن الظل لا وجود له بدون الشخص ومن أنه يستحيل عليه الانفكاك عنه . فاتصال الظل بالشخص وافتقاره في وجوده إليه شيء ، والقول بأنهما حقيقة واحدة شيء آخر. ولكن هذه هي الدعوى التي يدعيها ابن عربي في الصلة بين الله والعالم عند ما يشبه العالم بظل الله ويقول يستحيل على الظل الانفكاك عن ذاته هل ظل الشيء عين ذاته : أم هو أثر من آثاره وعرض من أعراضه ؟ وهل للذات وجود في الظل المتد عنها كما أن للحق وجوداً في صور الممكنات ؟ هذه وأمثالها أسئلة فيها من جفاف المنطق ما لا تتحمله المعاني الشعرية التي يوضح بها ابن العربي نظريته . فيجب إذن ألا ينظر إلى لوازم كل هذه التشبيهات وألا نحكّم منطق العقل في المسائل الذوقية والشعرية .

وهناك تمثيل آخر يذكره بعد التمثيل بالظل مباشرة ويوضح به اختلاف تجلي الحق باختلاف صور الممكنات ؛ لأنه يُشَبِّه الحق بالنور الذي لا لون له، ويشبه الخلق بالزجاج الملون ، ويقول إن الحق يظهر في صور الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة هذه الصور كما يظهر النور المرئي خلال الزجاج الأخضر أخضرَ ، والمرئي خلال الزجاج الأحمر أحمر وهكذا . فاللون هو الذي حجب النور عن أن يظهر على حقيقته ، كما أن صور الممكنات هي التي حجبت الحق عن الظهور بذاته في صورة غير متعينة . فالنور هو الحق أو الذات الإلهية ، والزجاج هو العالم ، والألوان هي صور الوجود المختلفة. والذات الإلهية لا لون لها : أي ليس لها في نفسها صفات ولا خصائص ولا نسب ،

وإنما تظهر بهذه الصفات والخصائص والنسب إذا نظر إليها خلال الموجودات التى لها هذه الأوصاف . وهذا معنى قوله : « وهكذا تُرَاهُ » ــ أى وهكذا تُرَى النور ــ « ضربَ مثالٍ لحقيقتك بربك» أى ذكرنا لك النور الملون لنضرب لك مثالا يوضح حقيقتك مع ربك .

(٨) « ومع هذا عين الظل موجود فإن الضمير من « سمعه » يعود عليه » .

الإشارة فى قوله من « سمعه » تعود على الحديث القدسى الذى يكثر ابن عربى من الاستشهاد به ، أى حديث قرب النوافل الذى يقول الله فيه : « لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه : فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به . . . » الخ . وإعادة الضمير فى « سمعه » على الظل فى الفص السابق معناه إعادته على العبد الذى هو ظل الحق ، وفى هذا إثبات لوجود الظل . هـذا إذا ذكرنا الخلق فى مقابلة الحق ، والعالم فى مقابلة الله ، والظل فى مقابلة الشخص . وهو لسان الشرع فى الظاهر : أما لسان الباطن فليس إلا الوحدة وهى ما يشير إليه الحديث فى قوله فإذا أحببته كنت سمعه : أى تحقق العبد الكامل أننى أنا سمعه وبصره وجميع قواه : أو تحقق من الوحدة الوجودية الحاصلة بالفعل ، لا من أن الحق يصير سمعه بعد أن لم يكن ، أو بصره بعد أن لم يكن ، إذ لا صيرورة فى الأمر بل الوحدة حاصلة بالفعل . وقد ذكر حديث قرب النوافل ليستشهد به على وجود بعض الكائنات التى هى أقرب من غيرها إلى الحق وأدنى إلى صورته الجامعة الشاملة وهى صورة الإنسان الكامل ، ولكن حتى فى حالة الإنسان الكامل الذى هو من ألطف ظلال الوجود لا نزال نتحدث عن اثنينية الحق والعبد ، لأننا نثبت وجود الظل : فما بالك بالظلال الأخرى التى هى أكثر كثافة وأظلم؟ أى ما بالك بما بقى من مظاهر الوجود الأخرى؟

(٩) « فقد بان لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر وبما هو غير الاسم الآخر . فما هو عينه هو الحق ، وبما هو غيره هو الحق المتخيَّل الذى كنا بصدده » .

أى ظهر لك بأى معنى يمكن اعتبار كل اسم من الأسماء الإلهية عين كل اسم آخر ، وبأى معنى يمكن اعتباره غيره . وهو يشير هنا إلى ما سبق أن شرحه فى مواضع أخرى من هذا الكتاب أعنى أن لكل اسم من الأسماء دلالتين : أولاها دلالته على الذات الإلهية والأخرى دلالته على الصفة الخاصة التى يتميز بها من غيره من الأسماء . ولذا كانت الأسماء كلها متحدة من وجه ، مختلفة من وجه آخر : فهى متحدة لدلالتها جميعاً على الذات الإلهية التى هى عينها ، ومختلفة من حيث دلالة كل منها على الصفة المعينة الخاصة به .

ولما كان الظاهر فى صور الوجود الخارجى (المعبر عنه بالعالم) هو الحق ـ لا من حيث ذاته المجردة المعراة عن جميع الأوصاف والنسب ـ بل الحق من حيث أسماؤه وصفاته ، فرّق بين الحق الحقيقى والحق المتخيل الذى هو العالم ، وجعل الأول اسماً لله من حيث هو فى ذاته ، والثانى اسماً له من حيث تجليه فى الخلق ، ثم جعل الحق المتخيَّل دليلاً على الله حيث قال : « فسبحانَ من لم يكن عليه دليل سوى نفسه ، ولا ثبت كونه إلا بعينه » .

(١٠) « فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم ؛ ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين » .

بعد أن بيّن الفرق بين الحق والخلق ، أو بين الله والعالم ـ شرع فى ذكر أهم الخصائص التى يمتاز بها كل منهما ، فقال إن الصفة الأساسية للوجود الحق هى الوحدة ، وللوجود الظاهر هى الكثرة . فمن قال بالكثرة نظر إلى الحقيقة الوجودية من حيث ظهورها فى العالم وهو كثرة من الأعيان ؛ ومن حيث تجليها فى الأسماء الإلهية وهى أيضاً كثرة معقولة لتمايز كل منها عن الآخر ووجود النسب والإضافات فيها ؛ ومن حيث ظهورها فى أسماء العالم أى فى صفاته الخاصة به كالحدوث والإمكان

والتغير وما شاكل ذلك . أما من قال بالوحدة فقد نظر إلى الحقيقة الوجودية من حيث ذاتها التي لا كثرة فيها بوجه من الوجوه . فهي تتعالى حتى عن الكثرة الاعتبارية العقلية التي هي كثرة الاتصاف بالأسماء . فهي غنيـة لا عن أعيان العالم فحسب ، بل وعن الأوصاف أيضاً .

ويستوى فى الحقيقة أن نقول إن من وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية كما قال ، أو أن نعكس القضية فنقول إن من وقف مع العالم ومع الأسماء الإلهية كان مع الكثرة لأن كلا من الطرفين لازم عن الآخر . كما يستوى أن نقول كما قال « ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته » ، وأن نعكس فنقول «ومن وقف مع الحق من حيث ذاته كان مع الأحدية» : وذلك للسبب عينه .

وكل من قال بالكثرة وحدها محجوب لأنه لا يرى سوى وجه واحد من الحقيقة وكذلك كل من قال بالوحدة دون الكثرة . لأنه لا يرى سوى الوجه الآخر من الحقيقة . أما العارفون بالأمر على ما هو عليـه فيرون الوحدة فى الكثرة ويشاهدون الحق فى الخلق ، ويقررون وحدة الحق بعد أن يتحققوا أن الخلق لا وجود له فى ذاته ولا من ذاته .

وهذه معان عرض لها المؤلف فيما مضى مستعملاً لغـة أخرى . راجع مثلاً قوله فى التنزيه والتشبيه فى الفص الثالث .

(١١) « وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا »

قد يفهم هـذا بمعنى أن الكثرة ظهرت فى الذات الإلهية الواحدة لتجليها فى الأسماء والنعوت الإلهية التى نعرفها ؛ أو بمعنى أن الكثرة ظهرت لظهور الذات بالأوصاف المعلومة فينا : أى لظهورها فى صور الممكنات وصفاتها . ويظهر أن هـذا أقرب إلى مراده بدليل قوله فيما بعد « فنحن نلد ونولد ونحن نستند إليه ونحن أكفاء بعضنا لبعض » وغير ذلك من الصفات التى هى صفات للخلق ولـكن فى ذات الحق.

أما الذات نفسها فغنية عن كل هذا ولذا صدق فيها قوله تعالى : «قل هو الله أحد[١] الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد » (سورة الإخلاص) .

على أن الفرق بين التفسيرين ليس بالأمر الخطير ، فإن صفات الخلق ليست سوى المجالى الوجودية لصفات الحق ؛ وإذا نظرنا إلى الذات الإلهية من حيث صفاتها كانت الكثرة فيها كثرة بالقوة ؛ أما إذا نظرنا إليها بالإضافة إلى صفات الممكنات كانت الكثرة فيها بالفعل .

ويذهب ابن عربى إلى أن سورة الإخلاص قد جمعت جميع الصفات التى يمكن أن ننسبها إلى الحق من حيث ذاته ، وذلك فى قوله : « وما للحق نَسَبٌ إلا هذه السورة ـ سورة الإخلاص ـ . ولعل السر فى هذا أنها مجموعة صفات سلبية محضة : ومثل هذه الصفات أقصى ما يمكن أن توصف به ذات مجردة غنية عن العالمين، منزهة حتى عن أن تعلم وتوصف . أما قوله : « وما للحق نسبٌ » ففيه إشارة إلى سبب نزول السورة وهو أن الكفار سألوا النبي عليه السلام أن ينسب إليهم ربه : أى يصفه ، فنزل هذا النَّسَب .

وقد أخطأ من قرأ « وما للحق نِسَبٌ » بكسر النون لأن نسب الحق إلى الوجودات لا تتناهى ، فلا يمكن عدُّها فى سورة واحدة ولا فى القرآن كله .

(١٢) « حتى تعلم من أين أو من أى حقيقة إلهية اتصف ما سوى الله بالفقر .. إلى قوله ولا سببية يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية » .

يشرح فى هذا الجزء قدراً كبيراً من نظريته فى العلية : وقد سبق أن ذكرنا

---

(١) وإن كان ابن عربى يستعمل فى هذا الفص نفسه اسم الأحد للدلالة على الذات الإلهية المجردة عن الأسماء والصفات وعلى الحق المتصف بهذه الأسماء والصفات . يقول : « فأحدية الله من حيث الأسماء الإلهية التى تطلبنا أحدية الكثرة ، وأحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الأسماء أحدية العين . وكلاهما يطلق عليه الاسم الأحد » .

أنه يرى أن حدوث العالم ليس في أنه وُجد عن عدم، بل في ظهوره في الصور التي ظهر فيها . أي أن العالم - أو ما سوى الحق - معلول في صورته لا في ذاته ، إذ ذاته هي ذات الحق . فهو من هذه الناحية مفتقر افتقاراً كلياً إلى الله ، أو بعبارة أدق إلى الأسماء الإلهية ، لأنها هي التي تعطى الوجود الخارجي صُوَره بتجليها فيه . ولذا قال : « ولا سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية » . فالعالم مفتقر في وجوده إلى الله بهذا المعنى إذ لا وجود له من ذاته ، وقد وهم من أثبت له وجوداً غير وجود الحق ، كما وهم من أثبت للظل وجوداً غير وجود العين التي امتد منها الظل .

ولكن للعالم افتقاراً آخر بعضه إلى بعض ، وهو الافتقار النسبي . وذلك أن الموجودات يتصل بعضها ببعض داخل العالم اتصالاً علياً ويؤثر بعضها في بعض ويتأثر به . فهناك إذن نوعان من المعلولية : معلولية العالم في جملته ، ومعلولية أجزاء العالم بافتقار بعضها إلى بعض . ولكن إذا أدركنا أن مذهباً كمذهب ابن عربي يرجع كل ما هو فعل وعلية إلى الحق، وكل ما هو انفعال وقبول ومعلولية إلى الخلق، عرفنا أن ذلك الافتقار النسبي ليس إلا اسماً على غير مسمى ، وأن الفاعل على الإطلاق والعلة على الإطلاق هي الحق .

أما الحق فإن نظرنا إلى ذاته قلنا إنه غني على الإطلاق ، وإن نظرنا إليه من حيث أسماؤه قلنا إنه مفتقر إلى العالم في إظهار كمالات هذه الأسماء . وهذا معنى قوله :

فالكل مفتقر ما الكل مستغنى   هذا هو الحق قد قلنا لا نكنى

(الفص الأول)

غير أن العالم أيضاً قد يوصف بالغناء بمعنى أن بعض أجزائه مستغن عن البعض الآخر من وجه وإن كان مفتقرا إليه من وجه آخر . فالعالم (أي بعض أجزائه) يوصف بالغناء في الوجه الذي لا تكون به حاجة إلى غيره. وهذا معنى قوله «واتصف العالم بالغناء : أي بغناء بعضه عن بعض من وجهٍ ما هو عين ما افتقر إلى بعضه به »

هذا إذا فهمنا ما (فى قوله من وجه ما هو) على أنها نافية : أى غناء بعضه عن بعض من وجه غير الوجه الذى به يفتقر بعضه إلى بعض . وهـذا تفسير كل من القاشانى (ص ١٨٠) وجامى (ج ٢ ص ٦٠) ، ولـكن القيصرى (ص ١٨٨) يفهم ما على أنها موصولة ويفسر العبارة كلها على النحو الآتى : واتصف العالم بالغناء أى بغناء بعضه عن بعض من الوجه الذى افتقر ذلك البعض إلى بعض آخر بسبب ذلك الوجه . والمقصود أن وجه الغنى هو بعينه وجه الافتقار . فإذا فرضنا أن ا ، ب ، حـ أجزاء فى العالم وفرضنا أن ب غنية عن ا ومفتقرة إلى حـ ، كان وجه غنائها عن ا هو بعينه وجه افتقارها إلى حـ . أما تفسير القاشانى وجامى فيجعل الوجهين منفصلين مستقلين .

(١٣) « والأسماء الإلهية كل اسم يفتقر إلى العالم إليه من عالم مثله أو عين الحق . فهو الله لا غيره » .

سبق أن شرحنا بعض نواحى نظرية ابن عربى العلية، وقلنا إن الحق ـ فى نظره ـ هو العلة الأولى والأخيرة فى كل ما يظهر فى الوجود ؛ ولـكن لا الحق من حيث ذاته بل من حيث أسماؤه . وهنا نراه يشرح معنى الأسماء الإلهية شرحاً جديداً ، وإن كان أشار إليه من طرف خفى فيما مضى ، ويبين بأى معنى من المعانى يمكن اعتبارها علل الوجود .

ليست الأسماء الإلهية قاصرة على مجموعة الأسماء المعروفة بأسماء الله الحسنى ، فإن هـذه أمهات الأسماء فقط ، ولـكنها تشمل أيضاً كل اسم يفتقر العالم إليه من عالم مثله أو (من) عين الحق : أى أنها تشمل أسماء كل الأشياء التى تحدث آثاراً علِّيَّة فى غيرها . فالأسماء الإلهية إذن نوعان : نوع يفتقر إليـه بعض أجزاء العالم ويكون من جنس الجزء المفتقر ـ وهذا معنى قوله : « يفتقر العالم إليه من عالم مثله » وذلك مثل الأب بالنسبة إلى الابن، فإن الابن مفتقر فى وجوده إلى الأب الذى هو من نوعه،

ومثل النار بالنسبة إلى الجسم الساخن فإنهما من عالم واحد هو عالم الجماد . ولا يتردد ابن عربى فى أن يعد اسم الأب والنار ونحوهما من الموجودات التى تعتبر عللاً فى موجودات أخرى من الأسماء الإلهية . وبهذا المعنى يصبح العالم كله كتاباً لا نهائياً من أسماء الله . ألم يقل فى مكان آخر إننا نحن (أى العالم) الأسماء الإلهية التى وصف بها الحق نفسه ونصفه نحن بها ؟ ألم يقل إن الحق هو المسمى أبا سعيد الخراز وغير ذلك من المحدثات ؟

أما النوع الآخر من الأسماء فهو كل اسم تتصف به الذات الإلهية : كالخالق والمصور والرحيم والغفار والقادر وغيرها من الأسماء الحسنى . وقد سميت هذه الأسماء بالأمهات لأنها بمثابة الأصول التى يمكن أن يرد إليها أسماء النوع الأول ، أو لأن أسماء النوع الأول يمكن أن تعتبر مظاهر أو مجالى لها . فاسم الأب مثلاً يمكن أن يعتبر مظهراً للإسم الخالق أو الرازق أو الحفيظ من ناحية أن الأب سبب فى وجود الابن وأنه يتعهده بالغذاء ويحفظه مما يؤذيه . وكذلك النار يمكن اعتبارها مظهراً من مظاهر الاسم الإلهى « القهار » أو القادر أو نحوهما .

وَلِمَ نذهب إلى هذا النوع من التأويل البعيد وابن عربى نفسه يعتبر جميع الموجودات مجالى لوجود الحق وتعينات فيه ؟ وإذا كان الأمر كذلك ألا يلزم أن تكون أسماؤها أسماء له ؟

الفص العاشر

---

(١) « أحديّة الصراط المستقيم » .

شرحنا من قبل فى مناسبات عـدة بعض نواحى « الأحدية » : فتكلمنا عن أحدية الذات الإلٰهية المنزهة عن الوصف المجردة عن جميع النسب والإضافات ، التى لايرق إليها عقل ولا يحيط بها علم . وتكلمنا عن أحدية الأسماء الإلٰهية التى وصفناها بأنها أحدية الـكثرة من حيث إن الأسماء الإلٰهية دلالات مختلفة على ذات واحدة ، ومجالٍ متعددة فى عين واحـدة هى عين الحق . ولنا أن نسمى هذه الأحدية أيضاً أحدية الاثنينية لأنها مقام الجمع بين الحق والخلق : الله والعالم أو الذات الإلٰهية والأسماء . وهنا نجد نوعاً ثالثاً من الأحدية يتحدث عنه ابن عربى وهو أحدية الأفعال التى يشير إليها فى فاتحة هـــذا الفص باسم الصراط المستقيم وفى فاتحة الـكتاب (الفصوص) باسم الطريق الأمم .

ومعنى الصراط المستقيم ـ أو الطريق الأمم ـ الطريق الذى يسير فيه الـكون بأسره وتلتقى عنده جميع الطرق مهما تشعبت واختلفت وافترقت . وهو الطريق الذى خطته يد القدر من الأزل : لا يعتريه تغيير ولا تبديل ، ولا يحيد عنه موجود أيا كان . ولنا أن ننظر إليـه من نواح متعددة : فمن ناحية أفعال العباد ـ بل أفعال الـكائنات كلها ـ هو طريق الجبرية التى يخضع لها كل كائن فيما يصدر عنه من الأفعال والآثار ، فإن جميع ما يظهر فى الوجود إنما يخضع لطبيعة الوجود ذاتها . وهذا معنى أحدية الأفعال لأن الأفعال تظهر بمقتضى قوانين الوجود الحتمية التى هى قوانين الحق.

وهذا الطريق الجبرى نفسه هو الطريق الذى يسير فيه العـالم كله فى نظامه

وتركيبه وحركاته وسكناته وتغيراته ، ولكنه ليس طريق الجبرية الميكانيكية أو المادية التي يتكلم عنها بعض المحدثين أو التي تكلم عنها الرواقيون .

وإذا نظرنا إلى الطريق المستقيم هذا من ناحية الدين والمعتقدات وجدناه اسماً آخر لمذهب وحدة الوجود التي تلتقي فيها جميع الأديان وتتلاءم جميع العقائد . وتظهر الأحدية فيه من ناحية أن المعبود على الاطلاق وفي أي صورة عُبِدَ، هو الله لاغيره. هذه هي ناحية الأحدية الملحوظة في هذا الفص وإن كانت النواحي الأخرى لم يغفل ذكرها تماماً .

(٢) « والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء ، وهي السابقة » .

يَستعمل كلمة الرحمة من الناحية الميتافيزيقية الصرفة بمعنى منح الله الوجود لأي موجود . ولما كان الحق سبحانه هو واهب الوجود للموجودات جميعاً وسعت رحمته كل شيء . قال تعالى : « ورحمتي وسعت كل شيء » : لم يقل كل إنسان فقط ولا كل إنسان خير أو مطيع. فالشرور والمعاصي إذن من رحمة الله لأنها من الموجودات التي وسعتها الرحمة .

ولكننا إذا نظرنا إلى المسألة في دائرة الأحكام الخلقية ، كان للرحمة معنى آخر يختلف بعض الشيء عن المعنى السابق لأنها تصبح مرادفة لكلمة الرضا : فرحم الله فلانا بهذا المعنى مرادف لقولنا رضي الله عن فعله وأثابه عليه .

ولكن حتى بهذا المعنى نستطيع أن نقول إن الله يرضى عن جميع الأفعال خيرها وشرها وأن رحمته وسعت الأفعال كلها :

أولاً : لأن جميع الأفعال تصدر بمقتضى الإرادة الإلهية خاضعة للأمر التكويني ـ كما قلنا ـ وإن كانت في الصورة مخالفة للأمر الديني الذي هو الأمر التكليفي .

ثانياً : لأن جميع الأفعال خير في ذاتها ولا توصف بالشر إلا بطريق العرض .

وإذا كانت شرية الأفعال عرضية فغضب الله من أجلها عرضى أيضاً (قارن ما قلناه فى صدق الوعد لا الوعيد) .

أما أسبقية الرحمة فلأن الله تعالى أوجد بها الأشياء فى صور أعيانها الثابتة على نحو ماظهرت عليه فى وجودها، وقبل أن يوجد تميز بين خير وشر أو طاعة ومعصية .

(٣) « إذا دان لك الخلق فقد دان لك الحق » الأبيات .

الحق والخلق ، أوالوحدة والكثرة — وفى الإنسان اللاهوت والناسوت — وجها الحقيقة الوجودية كما أسلفنا شرحه . فإن خضع جانب الخلق فى أى مخلوق لتصرف الإنسان، خضع تبعاً له جانب الحق فى ذلك المخلوق، لأن فى كل خلق وجهاً من وجوه الحق . ولكن إذا خضع جانب الحق فى أى موجود متعين فليس من الضرورى أن يخضع الخلق فى جملته لأن الحق المذعن لاينحصر فى الوجه الذى تجلى به لك وأذعن . فليس من الضرورى أن تنقاد الخلائق الأخرى لأن تجليات الحق فيهم بحكم مجاليهم . فقد يخالف وجهه الذى تجلى به لك الوجوه التى تجلى بها لهم .

وقد ذهب جامى (جـ ٢ ص ٦٤) إلى أن المراد بالحق مرتبة الجمع والمراد بالخلق مرتبة الفرق : أى أننا إذا نظرنا إلى الكثرة (الخلق) لزم أن ننظر إلى الوحدة التى تضمها جميعاً (الحق) وهذه الوحدة هى الذات الإلهية . أما إذا نظرنا إلى الوحدة فقد لا نفكر مطلقاً فى الكثرة التى تتجلى فيها .

« فما فى الكون موجود تراه ما له نطق »

إما أن نفهم هذا بمعنى أن كل موجود ينطق بتسبيح الله وتقديسه من حيث إنه مجلى من مجالى الحق ومظهر من مظاهر كماله كما قال تعالى : « وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » . أو نفهم النطق بمعنى التفكير والتعقل : أى فليس فى الكون إلا ما فيه فكر وعقل مهما اختلفت درجات العقل فى الموجودات، وإن كنا لاندرك عقولا غير العقول الإنسانية، ولا نتصل بها لعدم وجود المناسبة بيننا

وبينها . وكلا التفسيرين جائز وله ما يؤيده من كلام المؤلف .

(٤) « اعلم أن العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة » .

المراد بالعلوم الإلهية العلوم التى موضوعها الله وصفاته وأسماؤه. وهى تحتوى العلم بأحكام الأسماء الإلهية ولوازمها وكيفية ظهورها فى مظاهر الوجود، كما تحتوى العلم بأعيان الوجودات الثابتة وأعيانها الخارجية من حيث هى مظاهر للحق . على الأقل هـذا معنى العلوم الإلهية فى عرف أصحاب وحدة الوجود، ولغيرهم أن يفهموها فهماً آخر .

أما المراد بالذوق فهو كما يقول القيصرى « ما يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب ، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد » (مطلع خصوص الكلم : صفحة ١٩٣) . هو العلم الذى يلقى فى القلب إلقاء فيذوق الملقى إليه معانيه ولا يستطيع التعبير عنها ولا وصفها .

والعلم الذوقى ولو أنه من نوع واحد إلا أنه يختلف باختلاف القوى التى يحصل بوساطتها، سواء أكانت هذه القوى روحية كقوى النفس أو حسية كالجوارح . أما حصوله عن طريق الجوارح فكما يدل عليه حديث قرب النوافل الذى يقرر أن الحق يصير سمع العبد وبصره ويده ولسانه . ويفسره الصوفية بأن العبد فى حال الفناء يسمع ويبصر ويبطش بالحق فى الحق ، وتؤدى إليه كل من هـذه الجوارح من المعانى ما يدركه ذوقا ولا يمكنه الإفصاح عنه .

أما العلوم الذوقية الحاصلة عن طريق القوى النفسية العليا كالقلب والوهم والخيال فقد سبقت الإشارة إليها فى مناسبات أخرى .

وقوله « ترجع إلى عين واحـدة » إما المراد به أن القوى التى تحصل بها العلوم الذوقية ترجع كلها إلى ذات واحـدة هى ذات الحق أو ذات العبد على الرغم من

اختلافها ؛ أو أن العلوم الذوقية على الرغم من اختلاف أنواعها ترجع إلى أصل واحد لاشتراكها جميعاً فى صفات وخصائص معينة . كالماء الذى هو حقيقة واحدة مع أن منه العذب الفرات والملح الأجاج .

(٥) « وهذه الحكمة من علم الأرْجُل » .

أى هـــذه الحكمة الأحدية على نحو ما فسرناها فى التعليقات السابقة من علم الأرجل المشار إليه فى قوله تعالى : «ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم » (قرآن س ٥ آية ٦٦) أى ولو أنهم أقاموا أحكام ما أنزل إليهم من ربهم وعملوا به وتدبروا معانيه وكشفوا حقائقه، لفاضت عليهم العلوم الإلهية من غير كسب وعمـل وهو الأكل من فوق ؛ ولفازوا بالعلوم الحاصلة لهم من سلوكهم فى طريق الحق وتصفية بواطنهم وهو الأكل من تحت الأرجل بدليل قوله : « فإن الطريق الذى هو الصراط هو للسلوك عليه والمشى فيه ». ويشرح القاشانى (ص ١٨٦) الأكل من فوق والأكل من تحت الأرجل شرحاً آخر فيفهم الأول بمعنى علم أسرار الفواعل التى هى الأسماء الإلهية، والثانى بمعنى علم القوابل السفلية التى هى العالم وما فيه . ولو عرف الناس أسرار الوجود وأحكامه عن طريق تدبر ما أنزل إليهم من ربهم لـكشفت لهم الحكمة الأحدية .

(٦) « فما مشوا بنفوسهم وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب ».

عين القرب هى المقام الذى يصل إليه السالك ويتحقق فيه من وحدته الذاتية مع الحق ، وهو الغاية التى يتجه إليها جميع الصوفية من القائلين بوحـدة الوجود . وهم لا يسيرون فى طريقهم بحكم الاختيار ، بل يساقون إليه سوقاً بحكم الجبر المسيطر على كل الوجود فى مذهب ابن عربى . فالسالك الواصل إلى هذه الغاية مجبر على وصوله، والسالك الذى حرم الوصول إليها مجبر على الحرمان . وإلى الصنفين أشار بأهل الجنة وأهل جهنم : إذ الأولون حاصلون فى عين القرب من الله ، والآخرون حاصلون فى عين

البعد عنه . وليس للجنة ولا لجهنم معنى عنده إلا ذاك . فإنه يعرّف جهنم بأنها البعد الذى يتوهمه الإنسان بينه وبين الحق . وفى جهنم عذاب أليم وذل عظيم هما عـذاب الحجاب وذله ، ولـكن مآل أهل جهنم إلى النعيم كما قلنا من قبل لأنهم يحصلون بعد فترة من عذاب البعد فى عين القرب من الله . قارن الأبيات الواردة فى آخر الفص السابع والتعليق الحادى عشر عليها .

(٧) « فهو حق مشهود فى خلق متوهم ».

تحتمل هـذه العبارة أحد المعنيين الآتيين : الأول أن العبد أو أى ممكن من الممكنات هو الحق المرئى فى الصور ، وأن الصور لا وجود لها فى ذاتها : فـكل من أثبت لها وجوداً مستقلا عن وجود الحق فقد وهم . الثانى أن العبد أو أى ممكن من الممكنات هو الحق الذى ينكشف للصوفى فى شهوده . أما الصور التى يدركها الحس فهى صور متوهمة لا وجود لها فى ذاتها .

وليس هناك كبير فرق بين المعنيين بدليل أنه يجملهما معاً فى قوله بعد ذلك مباشرة « فالخلق معقول والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهـل الـكشف والوجود » فينكر وجود الخلق إلا فى صورة عقلية متوهمة ، ويثبت وجود الحق وجوداً محسوساً مشهوداً : أى وجوداً يقربه الحس والذوق معاً .

والوجود الوارد فى قوله : « أهل الـكشف والوجود » اسم يستعمله الصوفية مرادفاً لـكلمة الفناء : أى فناء الصفات البشرية وبقاء الصفات الإلهية : فهو الحال الذى لا يشاهد فيه الصوفى إلا الوجود الحقيقى الذى هو وجود الحق . وليس الوجد الصوفى إلا مقدمة لحالة الوجود هذه . راجع القشيرى فى الرسالة ص ٣٤ وتعريفات الجرجانى ص ١٧١ .

(٨) « وبقيت على هيا كلهم الحياة الخاصـة بهم من الحق التى تنطق بها الجلود والأيدى والأرجل وعذبات الأسواط والأفخاذ » .

تشير العبارة المذكورة إلى قوله تعالى : « يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » (س ٢٤ آية ٢٤) . ويجمع معظم شراح الفصوص على أن المؤلف يشير هنا إلى نوعين من الحياة : الحياة الفائضة من الحق مباشرة على جميع الممكنات ما وصف منها عادة بالحياة ومالم يوصف ؛ والحياة المتعينة فى كل كائن على حده وهى نفسه التى تدبر بدنه وتبدو أنها تختفى بفناء البدن . وهذه الأخيرة متصلة بالبدن مفتقرة إليه فى تدبيرها له ، وتفنى – من حيث هى مدبرة له – بفنائه . ولكن الأولى لا تفنى أبداً ولا تنقطع لأنها سارية فى جميع الموجودات ، موجودة حيثما توجد ذات الحق .

فالذى أفنته الريح من قوم عاد إنما هو حياتهم أو نفوسهم المدبرة لأجسامهم ، ولكنهم بقوا بالحياة الأخرى الخاصة بهم الناشئة من تجلى الحق سبحانه عليهم بالاسم الحى السارى فى كل شىء . وهذا معنى قوله : « وبقيت على هيا كلهم الحياة الخاصة بهم من الحق » . وهذه الحياة الخاصة هى التى تنطق بها الجلود والأيدى والأرجل الخ يوم القيامة .

أما إذا اعتبرنا هلاك قوم عاد بالريح التى أرسلها الله عليهم رمزاً لفناء الإنسان فى الله وتحققه بوحدته الذاتية معه ، وإشارة إلى زوال ما يتخيل العبد أنه حجاب حقيقى بينه وبين ربه ، فإن «مساكنهم» الواردة فى قوله تعالى : « فأصبحوا لا يرى إلا مساكنهم » تصبح أيضاً رمزاً على الصورة الإنسانية وما فيها من جسم وروح لا وجود لها فى ذاتهما . فلما زالوا من الوجود بقى الحق الذى هو عينهم . وكذلك العارف إذا فنى بصورته – أى إذا تحقق أنه لا وجود له فى ذاته – بقى بالحق .

(٩) « ومن غيرته « حرم الفواحش » : وليس الفحش إلا ما ظهر ؛ وأما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له » .

يصف الصوفية الله سبحانه بالغيرة على أنحاء شتى : فيرى بعضهم أنه غيور بمعنى

أنه لا يحب أن ينكشف السر الذى بينه وبين عبده . ويرى الآخرون أنه غيور يمنع أن يحبّ غيره أو يعبد، إلى غير ذلك من المعانى . ويستندون فى نسبة هذه الصفة إلى الله إلى حديث يروونه عن النبى وهو قوله عليه السلام « إن سعداً لغيور وأنا أغير منه والله أغير منا ». ولكن الغيرة التى يتكلم عنها ابن عربى شىء آخر لم يسبق لأحد من الصوفيه أن ذكره : فهو فى الوقت الذى يستعمل الكلمة فيه فى معناها المادى وهو دفع منافسة الغير فى أمر محبوب ، يقول إنها مرادفة لكلمة الغير أو الغيرية !

ثم يأتى فيفسر كلمة الفواحش بأنها الأمور التى ظهرت وكان الأولى إخفاؤها . ويقسم الفواحش قسمين: ماظهرمنها وهى الأمور التى تدرك بالحس فى العالم الخارجى: وما بطن ـ وهو الذات الإلهية : وفحشها (أى ظهورها) واضح لمن ظهرت له : أى واضح لمن عرف أنها الظاهرة فى أعيان الممكنات .

بعد هذه الألاعيب اللفظية التى لا يقره عليها لغة ولا عُرْف ، يمهد ابن عربى الطريق لشرح نظريته فى وحدة الوجود . فكأنه يريد أن يقول إن الحق غيور لا يريد أن يطلع المحجوبون من غير أهل الكشف على سر قدره وهو ظهوره فى أعيان الممكنات ، ولذا حرم الفواحش أى الأمور الظاهرة : أى ولذا حرم اعتبار الأعيان الظاهرة موجودات لها وجود مستقل عن وجوده . وهذا نوع من الغيرة والغيرة ساترة للحقيقة لأنها من الغير والغير أنت ـ أى الوجود الظاهر المعبر عنه بالخلق.

(١٠) « وما رأينا قط من عند الله فى حقه تعالى فى آية أنزلها أو إخبار عنه أوصله إلينا فيما يرجع إليه إلا بالتحديد تنزيهاً كان أو غير تنزيه » .

يرى المتكلمون أن فى القرآن والحديث ما يدل صراحة على تنزيه الله أحياناً، وفيهما ما يشعر بالتشبيه أحياناً أخرى . ولكنهم اختلفوا فى معنى التشبيه وكيفيته . أما ابن عربى فيرى أن كل ما ورد فى وصف الله فيه معنى التحديد سواء أريد به التشبيه أو التنزيه . إذ مجرد الوصف تحديد للموصوف . فوصف الله بأنه كان فى عماء

ليس فوقه هواء ولا تحته هواء تحديد . ووصفه بأنه ينزل إلى السماء الدنيا وأنه فى السموات وفى الأرض وأنه مَعَنا أينما كنا، كل ذلك تحديد . بل إن وصفه بأنه ليس كمثله شىء تحديد لأنه تمييزله عن المحدود، ومن تميز عن المحدود فهو محدود بأنه ليس مثل هذا المحدود .

وقد سبق أن ذكرنا فى تعليقاتنا على الفص الثالث أن ابن عربى لا يرضى من معانى التنزيه إلا الإطلاق ، وأن هـذا الوصف لا يصدق إلا على الذات الإلهية التى لا يمكن وصفها بغير ذلك . وكأنه خشى بعد أن ذكر أن الحق هو الظاهر فى صور الممكنات، المتعين بتعينها، أن يُرَدَّ عليه بالأدلة النقلية التى تُنزه الحق عن صفات الخلق وترفع عنه صفة التحديد، فأجاب بما أجاب به من أن كل ماورد فى وصف الحق تحديد له.

على أن للتحديد معنى آخر عنده وهو التعريف ، وقد أشرنا إليه فى التعليق الثانى على الفص الثالث . ويظهر أنه هو المراد فى قوله بعد الذى شرحناه مباشرة « فهو (أى الحق) محدود بحد كل محدود . فما يحد شىء إلا وهو حد الحق » أى أننا إذا أردنا وضع تعريف للحق ـ لا للذات المجردة المعراة عن جميع النسب والإضافات ـ كان تعريفه بمجموع تعريفات الموجودات . أما الذات الإلهية من حيث هى فغير معروفة وغير قابلة للتعريف .

(١١) « فبه منه إن نظرت بوجه تعوذى »

هذا الوجه هو وجه الأحدية ، فإنك إذا افترضت وحدة الوجود وقلت إن العالم ليس إلا صورة الحق المتجلى فى أسمائه وصفاته ، وأن ما فيه مما يسمى عادة شراً ليس إلا مجلى لبعض أسمائه ، وما فيـه مما يسمى خيراً ليس إلا مجلى لأسماء أخرى لزم ، أن تقول إن الاستعاذة بالحق من أى شىء إنما هى به منه ، أو استعاذة ببعض أسمائه من أسمائه الأخرى . وعلى هذا يفسر قولنا : « أعوذ بالله من الشيطان الرجيم » بأن معناه أعوذ باسم الله الهادى من اسمه المضل . وبهذه الطريقة فسروا قول النبى « أعوذ بك

منك » : أى أعوذ برضاك من سخطك أو ما شاكل ذلك .

(١٢) « ولهذا الكرب تنفس فنسب النَّفَس إلى الرحمن لأنه رحم به ما طلبته النسب الإلٰهية من إيجاد صور العالم التى قلنا هى ظاهر الحق » .

النَّفَس هنا عبارة عن الوجود العام المنبسط على أعيان الموجودات، كما أنه يستعمل مرادفاً لكلمة الهيولى الحاملة لصور الوجود وهى الذات الإلٰهية. وقد أضيف النفس إلى الاسم الرحمن من قوله عليه السلام : « إنى أجد نفس الرحمن من قِبَل اليمن » . وقد ذكرنا أن من معانى الرحمة عند ابن عربى منح الأشياء الوجود وإظهارها بالصور التى تظهر فيها . فبالنفس الرحمانى أظهر الحق الوجود ـ أو ظهر فى صوره فنفَّس عن الكرب الذى كان فى باطنه لأن التنفس فيه تفريج عن المكروب .

وهذا التشبيه الذى لا يخلو من شناعة فى حق الجناب الإلٰهى يشير إلى حقيقة هامة وهى أن طبيعة الوجود طبيعة خالقة تأبى إلا الظهور والإعلان عما كمن فيها ، وأن خروج ما بالقوة إلى ما بالفعل فيض دائم من وجود الحق إلى وجود الخلق ـ من الوجود الحقيقى إلى الوجود الإضافى . ولولا هـذا الفيض والظهور لظل الوجود سراً منطوياً على نفسه يضطرب فى ذات الحق كما يضطرب النَّفَس فى ذات المكروب.

ولكلمة النَّفَس المستعملة هنا مغزى آخر يجب أن نشير إليه وهى صلتها بكلمة التكوين « كن » التى هى صورة خارجة من صور النَّفَس . ولكن هـذا لازم من لوازم التشبيه الذى استعمله ابن عربى وهو مولع باستقصاء جميع لوازم تشبيهاته .

(١٣) « ولولا التحديد ما أخبرت الرسل بتحول الحق فى الصور ولا وصفته بخلع الصور عن نفسه » .

أثبت فيما مضى جواز التحديد على الحق بظهوره فى صور المحدودات وحدِّه بحدودها، واستدل على قوله هذا ببعض الآيات والأحاديث التى تشعر بالتشبيه ومن ثم بالتحديد. وقال هنا ولولا أن التحديد واقع بالفعل فى حق الله ما وصفه الرسل بالتحول

فى الصور . فقد ورد فى حديث عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الحق يتجلى يوم القيامة للخلق فى صورة منكرة فيقول : أنا ربكم الأعلى فيقولون نعوذ بالله منك،فيتجلى فى صورة عقائدهم فيسجدون له » . أى إذا كان الحق يظهر يوم القيامة فى الصور المحدودة التى تُعْرَف وتُنْكَر فلِمَ لا يظهر فى الدنيا بصورة محدودة أيضاً ؟

ولكن ابن عربى نفسه لا يفهم من هذا الحديث إلا أن كل عبد يعرف الله فى صورة معتقده الخاص وينكره فى صور معتقدات الآخرين ، وأن هذا فى رأيه عين الحجاب ، لأن الذوق والكشف يؤيدان أن الحق هو الظاهر فى صور المعتقدات جميعاً . ولا أحسبه يرى فى وصف الحق بالتجلى فى الصور يوم القيامة إلا ضرباً من التمثيل . وإذا كان الأمر كذلك، وإذا ثبت أن كل صورة من صور الحق فى معتقداتنا لا بد وأن ينالها التحديد والتقييد ، لأن العقل الإنسانى لا يدرك إلا المحدد المقيَّد ، فكيف يستدل بهذه الحقيقة السيكولوجية على صحة دعوى ميتافيزيقية تقول بأن الحق هو عين ما ظهر فى صورة كل محدود ومقيد؟

أما دعوته إلى عدم حصر الحق فى صورة معينة من صور المعتقدات فظاهرة فى قوله فيما بعد « فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير ، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه . فكن فى نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها» الخ الخ . ويشير إلى إله المعتقدات بأنه إله مجعول أى مخلوق فى الاعتقاد فى قوله « فالإله فى الاعتقادات بالجعل » . .

(١٤) « فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام فى الحياة الأخرى فى دار تسمى جهنم » . . . إلى آخر الفص .

بعد أن شرح اختلاف الناس فى اعتقاداتهم فى الله وبيّن أن كلا منهم يراه فى الصورة التى يصوّرها له اعتقاده ويقضى بها استعداده ، ذكر أن الكل مصيب فى

رأيه ـ وإن كانت درجة الإصابة تتسع وتضيق بحسب اتساع الاعتقاد وضيقه ـ وأن وأن كل مصيب مأجور ، وكل مأجور سعيد . فكأن مآل الناس جميعاً فيما يتعلق بعقائدهم فى الله هو السعادة والنعيم فى الدار الآخرة ، كما سبق أن بيَّن أن مآلهم فيما يتعلق بأعمالهم النعيم أيضًا .

وليست جنة ابن عربى ولا جهنمه إلا الحالة الروحية التى تكون عليها النفس الجزئية بعد مفارقتها البدن . وأهم عامل فى سعادتها أو شقائها درجة معرفتها بالله وبالوحدة الذاتية فى الوجود . فمن عرف هذه الوحدة حق معرفتها وتحقق بها حظى بالسعادة العظمى ، ومن جهل تلك الوحدة جهل سر الوجود وحقيقته ومصدره ومصيره ، وكان حظه الشقاوة والعذاب. ولكنه عذاب موقوت يرتفع برفع الحجاب أى برفع الجهل . فإذا ما انكشفت الحقيقة ، زال معنى جهنم فى حق أهلها وحل محله النعيم المقيم . وهو نعيم خاص بهم إما بفقد الألم الذى كانوا يجدونه فى حالة جهلهم ، أو بشعورهم بنعيم آخر مستقل كنعيم أهل الجنان فى الجنان .

قارن التعليقين الثانى والسادس على هذا الفص .

الفص الحادى عشر

---

(١) الحكمة الفتوحية .

تشرح هذه الحكمة معنى الخلق كما يفهمه ابن عربى . والخلق عنده فتوح – جمع فتح – أى سلسلة من التجليات والظهور لا إحداث لوجود من عدم. وقد تؤخذ كلمة «الفتوح» على أنها مفرد لا جمع ومعناها حصول شىء مما لم يتوقع ذلك منه، وهذا المعنى متحقق فى ظهور ناقة صالح من الجبل وفى ظهور الحق بصور الخلق فى نظر الجاهل المحجوب.

وبعض النسخ يعنون هذه الحكمة بالحكمة الفاتحية نسبة إلى الاسم الفاتح الذى فتح الحق به الوجود . وهذا أيضا متمش مع رأى متصوفة وحدة الوجود لأنهم يعتبرون «الخلق» فتحًا لصور الموجودات فى الذات الأزلية لا إنشاء ولا إبداعًا لها . والحقيقة أن كل اسم من الأسماء الإلهية « فاتح » بهذا المعنى . ولهذا سموا هذه الأسماء مفاتح الغيب وقالوا إنها المشارة إليها فى قوله تعالى « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو » (قرآن س ٦ آية ٥٩)

(٢) « من الآيات آيات الركائب » ... الأبيات .

الركائب فى الأصل الإبل ولكنها مستعملة هنا بمعنى أعم بحيث تشمل الإبل وغيرها مما يمكن أن يركب . ومن المعجزات التى خص الله بها الأنبياء ناقة صالح وبراق محمد عليهما السلام . هذا هو المعنى الظاهر للشطر الأول من البيت الأول ؛ ولكن له معنى آخر باطنًا يدل عليه ما بقى من الأبيات . فكلمة الركائب فى الحقيقة رمز لصور النفوس الحيوانية التى هى ركائب للنفوس الناطقة ، كما أن الأبدان ركائب للنفوس الحيوانية . وبهذا المعنى يكون لكل نبى ، بل ولكل إنسان ركيبة تسير به حيث

تقتضيها طبيعتها ، وهذا معنى قوله وذلك لاختلاف فى المذاهب. ولكن مهما اختلفت مذاهب السير وتعددت وتباينت فإنها تتجه كلها نحو هدف واحد هو الحق . غير أن بعض أصحاب تلك الركائب يسيرون بها فى الطريق الحق ويصلون بها إلى الله وهؤلاء هم أهل الكشف والشهود ، وبعضهم يقطعون بها البرارى القفرة والصحارى الجدبة التى يتيهون فيها ويحارون لكثرة ما يغلب عليهم من ظلمات العقل والبدن جميعًا وهؤلاء هم المحجوبون من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم الذين يصفهم بالجنائب أى المبعدين عن الحقائق . قال الشاعر :

هواى مع الركب اليمانين مصعد   جنيب وجثمانى بمكة موثق

وابن عربى أعدل من أن يبخس الناس أشياءهم وينكر على المجتهدين ثمرة اجتهادهم. فالمهتدون القائمون بالحق والضالون فى غيابة الجهل فى نظره سواء من حيث إن كلا منهم يتبع فى سيره إلى الحق ذلك النور الذى قدِّر له أن يسير فيه ـ قلَّ ذلك النور أو عظم ـ وتنكشف له فتوح الغيب وأسراره ، وليس الغيب إلا الذات الإلهية ، وليست أسرارها إلا الوجود الظاهر . فكل منهم تنكشف له حقائق الغيب وأسراره على نحو يتفق وذلك النور الذى يسير فيه ، وهو إما نور القلب والشهود أو نور العقل والبرهان، وبذلك يصل إلى الاعتقاد الخاص فى الله وهو ما أشرنا إليه فى الفص السابق.

وهذا هو مجمل البيت الأخير :

وكل منهم يأتيه منـــه   فتوح غيوبه من كل جانب

ولا معنى للقول بأن الضمير فى « منهم » يعود على القائمين بالحق دون غيرهم .

(٣) « اعلم وفقك الله أن الأمر مبنى فى نفسه على الفردية ولها التثليث ... وعن هذه الحضرة وجد العالم » .

تلعب فكرة التثليث دوراً هاماً جداً فى فلسفة ابن عربى : وغريب حقاً أن يكون لها هذا الشأن فى تفكير صوفى مسلم ، ولكن صاحبنا خرج على كل مألوف ومقرر

عند المسلمين ، فلِمَ لا يقتبس من المسيحية كما اقتبس من غيرها ما دام فى استطاعته أن يصبغ كل ما يقتبسه بصبغة نظريته فى وحدة الوجود ؟

أصل الوجود كله هو الواحد الحق ولكنه من حيث ظهور الوجود عنه ـ لا من حيث ذاته المطلقة وحدها ـ مثلث الصفات لأنه من حيث جوهره ذاتٌ ، ومن حيث صلته بالوجود الظاهر مريدٌ وآمرٌ . ولذا كان أساس الإيجاد الفرديةَ الأولى التى لها هذا التثليث : الذات الإلهية ، والإرادة والأمر (الذى يعبر عنه بالقول) . ولا تظهر هذه الفردية الثلاثية فى الموجِد وحده ، بل تظهر كذلك فى الشىء الموجود ، وبغيرها لا يصح تكوينه واتصافه بالوجود ؛ فهو أيضاً ذاتٌ مطيعة لإرادة الموجِد ممتثلة أمره . وبذا حصلت المقابلة التامة بين الثالوثين : ثالوث الحق وثالوث الخلق . أو بين الثالوث الموجِد والثالوث المكوَّن وظهر الوجود عن الواحد .

ولكن وضع المسألة بهذه الصورة قد يشعر بأن ابن عربى يدين بفكرة الخالق بالمعنى المعروف، وأن للخالق إرادة مطلقة وأمراً حقيقيًا فى الوجود، فى حين أنه ينكر بتاتا الخلق بمعنى الإيجاد من العدم ، ويبطل عمل الإرادة الإلهية ـ كما رأينا ـ بإخضاعها لنوع من الجبرية لا تستطيع عنه انفكاكا ، ويفسر الأمر من قِبَل الخالق والامتثال من قِبَل المخلوق بأنه لسان حال ، كأن الخالق فى فعله والمخلوق فى انفعاله ينطقان بلسان الحال أن بينهما نوعًا من التأثير والتأثر ـ لا على أنهما حقيقتان منفصلتان إحداهما عن الأخرى ، بل على أنهما وجهان لحقيقة واحدة .

فكأن فكرة الخلق والإيجاد عند ابن عربى فكرة قضى بها المنطق لا طبيعة الوجود . فهى نظرية فى العلّية منطقية لا وجودية . ويمكننا أن نوضح هذه العلاقة المنطقية بين الثالوثين اللذين يمثلان الحقيقة الوجودية على النحو الآتى :

الحقيقة الوجودية	الحق (الفاعل) ←	ذات : إرادة : قول
		↑↓ ↑↓ ↑↓
	الخلق (القابل) ←	ذات : سماع امتثال

وتظهر فكرة التثليث المسيحية واضحة كل الوضوح فى هذه المسألة وفى كل ما ذكره ابن عربى فى الحب(١) والإنتاج والإيجاد فى عالمى الكائنات والمعانى(٢) — وفيما ذكره عن «الكلمة» التى يعتبرها الواسطة فى الخلق . ولكنه لم يتأثر بالمسيحية نفسها بقدر ما تأثر بفلسفتها التى وصلته على النحو الذى صاغها فيه مفكرو الآباء المسيحيين بالإسكندرية منصبغة إلى حد كبير بأفكار إسلامية أدخلها عليها بعض فلاسفة الإسلام ومتصوفيه أمثال الحسين بن منصور الحلاج .

ومع هذا كله تختلف فكرة التثليث عند ابن عربى اختلافا جوهريا عن نظيرتها فى المسيحية ، فإن تثليثه لا يخرج عن كونه اعتباريا وفى الصفات لا فى الأقانيم ، وهو فوق كل هذا حاصل من وجهى الحقيقة الوجودية على السواء .

(٤) « كما يقول الآمر الذى يُخاف فلا يعصى لعبده قمْ فيقوم العبد امتثالا لأمر سيده ... لا من فعل السيد » .

هكذا يتصور ابن عربى الخلق — أو بعبارة أدق هكذا يقضى على فكرة الخلق ويعطل الإرادة الإلهية . لا شىء فى عالمه يُخْلَق من عدم ، وإنما الخلق إخراج ما له وجود بالفعل فى حضرة أخرى من حضرات الوجود إلى حضرة الوجود الخارجى ؛ أو هو إظهار الشىء فى صورة غير الصورة التى كان عليها من قبل . فالعالم عنده حقيقة أزلية دائمة لا تفنى ولا تتغير إلا فى صورها . أما ذات العالم أو جوهره فلا يخضع لقانون الكون والفساد . فإذا أراد الله خلق شىء من الأشياء أمره أن يكون فيكون . والكوْن أو التكوُّن من فعل الشىء نفسه لا من فعل الله . بل ليس لله فى إيجاد الشىء إلا قوله له « كن » ، كالسيد الذى لا تعْصى أوامره ، يقول لعبده قم

(١) يقول : تثلث محبوبى وقد كان واحدا كما صير الأقنام بالذات أقنما

(٢) يقول مثلا إن الاستدلال القياسي قائم على التثليث لأنه يشترط فيه ثلاث قضايا وثلاثة حدود .

فيقوم : فليس للسيد فى قيام العبد سوى أمره له بالقيام. والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد . أين الخلق هنا وأين القدرة عليه؟ بل أين إرادة الخالق؟ إن منطق مذهبه يقتضيه ألا يستعمل كلمة « الخلق » بمعناها الدينى وإلا وقع فى تناقض شنيع مع نفسه ، وهو بالفعل لا يستعملها أبداً بهذا المعنى ؛ ولكن حرصه على أن يتخذ من آيات القرآن أصولا لآرائه ليصور هـذه الآراء تصويراً دينياً فى ظاهرها ، يجره فى أغلب الأحيان إلى استعمال كلمات «الخلق» ونحوها ، فيبقى على الألفاظ فى صورتها ويقرأ فى معانيها ما شاء له مذهبه فى وحدة الوجود أن يقرأه .

وقد يقال كيف يخاطب الشيء ويؤمر وهو بعد لم يكن؟ كيف يشبه الشيء المخلوق ـ قبل خلقه ـ بالعبد الذى يمتثل أمر سيده ؟ أليس هـذا قياساً مع الفارق ؟ وأليس من التناقض أن نقول إن الشيء قبل أن يكون يؤمر بأن يكون ؟ والجواب على كل هذه الأسئلة ليس بالأمر العسير على ابن عربى : فقد ذكرنا أنه يرى أن الأشياء قبل وجودها الظاهر ليست أموراً عدمية صرفة ، بل لها وجود ثابت فى العالم المعقول:وهو وجود بالقوة . فالأمر الإلهى يخرجها من القوة إلى الفعل بمقتضى طبيعتها . ولكن تشبيه الخالق والمخلوق ـ حتى بالمعنى الذى يفهمه ـ بالسيد والعبد تشبيه لا يخلو من فجاجة ، وهو ـ كغيره من التشبيهات الأخرى التى يستعملها ـ يزيد آراءه الميتافيزيقية غموضاً أكثر مما يوضحها .

(٥) « والشرط المخصوص أن يكون الحكم أعم من العلة أو مساوياً لها . . . نتيجة غير صادقة » .

المراد بالحكم هنا المحكوم به فى نتيجة القياس ـ أى الحد الأكبر ، وبالعلة الحد الأوسط . ومن المسائل المقررة فى المنطق أنه يشترط لصحة النتيجة أن يكون الحد الأكبر فى القياس أعم من الحد الأوسط أو مساوياً له . والأول كقولنا :

كل حيوان جسم

الإنسان حيـوان

∴ الإنسان جسم . فجسم — وهى الحد الأكبر أعم من حيوان. والثانى كقولنا

كل حيوان حساس

الإنسان حيـوان

∴ الإنسان حساس . فحساس وهى الحد الأكبر مساوٍ لحيوان .

وقد ذكر القياس هنا ليستدل به على أن التثليث أساس الإنتاج فى المعنويات كما أنه أساس الإنتاج فى الخلق .

(٦) « وهذا موجود فى العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معراة عن نسبتها إلى الله ؛ أو إضافة التكوين الذى نحن بصدده إلى الله مطلقاً » .

بعد أن ذكر أن الدليل القياسى قائم على التثليث وبيّن شروطه المنطقية قال إن مخالفة هذه الشروط تؤدى إلى نتائج غير صحيحة وذكر نتيجتين من هـذه النتائج : الأولى أن أفعال العبـد هى من عمله وهو رأى المعتزلة ؛ والثانية أن الخلق من فعل الله وهو رأى جمهور المسلمين . والسبب فى عدم صحة هذه النتائج هو عدم توافر شرط التثليث فيها . أما رأى المعتزلة فى نسبة الأفعال إلى العبد فيرَد عليه بأن العبـد لا يمكن أن يكون خالقًا لأفعاله لأنه مجرد قابل ، ولا يمكن للقابل المحض أن يأتى فعلا من الأفعال إلا إذا اكتسب قوة الفعل من فاعل — والفاعل فى كل شىء هو الله. فنسبة الفعل إلى العبد معراة عن إضافته إلى الله خطأ أتى من أنهم لم يقيموا دليلهم على التثليث الآتى وهو «قابل» — «فاعل» — «فعل» . ولو أقاموه على هذا التثليث لوصلوا إلى نتيجة أخرى .

وبمثل هـذه الطريقة نستطيع أن نرد على القائلين بنسبة التكوين إلى الله مطلقًا دون نظر إلى المكوَّن . نعم إن الممكن فى ذاته لا قوة فيه على الوجود .

ولكنه لكي يوجد امتثالا لأمر الله يجب أن تكون فيه القدرة والاستعداد على أن يوجد . فمن الخطأ إذن أن ننسب التكوين إلى الله وحده ونهمل إمكانية الممكن . بل الواجب أن نبني دليلنا على التثليث الآتي وهو : الممكن في قوته أن يكون : الله الآمر بأن يكون : التكوين .

(٧) « فالوجه الخاص هو تكرار «الحادث» ، والشرط الخاص عموم العلة ».

الإشارة هنا إلى كلمة «الحادث» الواردة في القياس الذي ذكره وهو :

كل حادث فله سبب

والعالم حادث

∴ العالم له سبب

فكلمة «الحادث» وهي الحد الأوسط مكررة في القياس لورودها في المقدمتين.

أما العلة التي أشار إليها فهي علة وجود العالم وهي أن له سبباً، فهي الحد الأكبر في القياس . وقد استعمل كلمة « العلة » في هذه المسألة بمعنيين مختلفين يجب الالتفات إليهما وإلا وقع الخلط والإبهام في فهم كلامه . فقد استعمل « العلة » أولا بمعنى الحد الأوسط في القياس لأن الحد الأوسط علة الإنتاج من ناحية أنه الرابطة بين الحدين الأكبر والأصغر ؛ ثم استعملها في مثال خاص ــ وهو المثال الذي يثبت فيه سببية العالم ــ بمعنى علة وجود العالم .

(٨) « فلله الحجة البالغة » .

أي فلله الحجة البالغة على عباده فيما يأتونه من الأفعال . وأي حجة أبلغ في إدانة العبد من أن يكون كل ما يظهر به في ظاهره من حكم ما استقر في باطنه ؟ فالفعل فعله وليس للحق فيه إلا أن يمنح ذلك الفعل الوجود ، أو الفعل فعل الحق في صورة العبد وبذا تكون الحجة البالغة للحق على نفسه . وأياً ما كان مصدر الفعل فالجبرية ظاهرة فيه .

راجع ماذكرناه عن نظريته فى الجبر فيما سبق .

ولكن ابن عربى ـ كعادته ـ لا يترك المسألة عند هذا الحد : أى لا يقف عند حد التقرير الفلسفى فيها ، بل يلتمس لها التأييد من جانب التصوف أيضًا . فالإنسان ـ فى نظره ـ لايدرك صدور الأفعال عن الأشياء نفسها وما استقر فى بواطنها بالعقل أو حيلة الدليل : وإنما يدرك ذلك بالذوق والشهود . فبالذوق وحده يدرك صاحب الكشف سريان الحق فى الوجود وظهور كل ما يظهر منه بحسب طبيعة الوجود ذاتها . ولذا يقيم المعاذير للموجودات كلها فيما يظهر عنها مما يلائم أغراضها ـ وهو ما يسمى عادة بالخير ـ وما لا يلائم أغراضها وهو الذى يسمى عادة بالشر .

الفص الثانى عشر

(١) القلب .

القلب عند ابن عربى كما هو عند سائر الصوفية الأداة التى تحصل بها المعرفة بالله وبالأسرار الإلٰهية : بل بكل ما ينطوى تحت عنوان العلم الباطن : فهو أداة إدراك وذوق لا مركز حب وعاطفة . أما مركز الحب عندهم فهو الروح، وإن كانوا ينسبون الحب إلى القلب أحياناً . وهنالك طريق ثالث للاتصال الروحى عندهم وهو «السر» الذى هو مركز التأمل فى الله .

وليس غريباً أن يعد الصوفية القلب مركزاً للإدراك لا للعاطفة فإنهم نحوا فى ذلك منحى القرآن الذى صور القلب هذا التصوير فجعله محلا للإيمان ومركزاً للفهم والتدبر الصحيحين . يقول : « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ؟ » (س محمد ـ ٢٢) . « أولئك الذين كتب فى قلوبهم الإيمان » (س المجادلة ـ ٢١) « فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله» (س آل عمران ـ ٦) وما شاكل ذلك .

وليس المراد بالقلب تلك المضغة الصنوبرية الجاثمة فى الجانب الأيسر من الصدر ـ وإن كانت متصلة به اتصالا ما، لا يعرف كنهه . بل هو القوة الخفية التى تدرك الحقائق الإلٰهية إدراكا واضحاً جلياً لا يخالطه شك .

وإذا أشرق فيه نور الإيمان وصفا من غشاوات البدن وشهواته انعكس عليه العلم الإلهى : أو على حد تعبير ابن عربى : انكشف ما فيه من العلم الإلهى فشاهد فيه صاحبه صفحة الوجود : بل شاهد فيه الحق ذاته . وهذا فى نظره معنى الحديث القدسى

الذى يقول الله تعالى فيه : « ما وسعنى أرضى ولا سمائى ولـكن وسعنى قلب عبدى المؤمن » . ولـكن قلب أى عبد مؤمن ؟ يقول ابن عربى هو قلب العارف الذى يدور مع الحق أينما دار ، ويشاهده فى كل تجل من تجلياته . هو القلب الذى لا يشاهد سوى الحق .

ولـكن القلب محجوب عادة عن الحق مشغول عنه بمـا سواه ، تتنازعه عوامل العقل والشهوة . ولذا كان مجال نضال دائم بين جنود الحق وجنود الشيطان ، يطلب كلٌّ الظفر به لنفسه . وتتلخص حياة السالك فى الطريق الصوفى فى تدبير الوسائل التى يقهر بها شيطان النفس ويظفر بالحق .

وللقلب بابان تدخل المعرفة الإلهية من أحدهما ، وتدخل الأوهام إليه من الآخر. وهذا عالَمٌ وذلك عالم آخر كما يقول جلال الدين الرومى . فغاية الصوفى تخليص القلب من أثر الأوهام بطرد كل خاطر يتصل بما سوى الله .

وقد أنـكر الصوفية على العقل القدرة على فهم الألوهية وأسرارها قائلين إن العقل مقيد بمنطقة فى دائرة الأمور المحدودة المتناهية . أما الحق فلا حد له ولا نهاية . ومن ناحية أخرى يرى العقل الأمور على أكثر من وجه ؛ ويرى الشيء الواحد ونقيضه ، ويدافع عن كل منهما بحجج متكافئة فى القوة والإقناع . ثم هو فوق ذلك يسدل على الحقائق ستاراً كثيفاً من الألفاظ ، بل لقد يعنى بالألفاظ التى هى رموز الحقائق ويغفل عن الحقائق نفسها . وقد أفنى الفلاسفة أعمارهم فى الاشتغال بألفاظ جوفاء لاطائل تحتها . أما الصوفية فينظرون إلى الحقائق ذاتها ثم يسكتون عن الحديث عنها ـ أو لا يجدون من الألفاظ ما يستطيعون به التعبير عما يشاهدونه .

(٢) إعلم أن القلب ــ أعنى قلب العارف ــ هو من رحمة الله ، وهو أوسع منها ، فإنه وسع الحق جل جلاله » .

موضوع الـكلام هنا هو قلب العارف لا القلب الإنسانى إطلاقا ، والعارف هو

الولى أو الإنسان الكامل الذى تحققت فيه كل صفات الوجود فكان مظهراً تاماً وكوناً جامعاً لها . والقلب من رحمة الله لأنه شىء من الأشياء التى وسعتها الرحمة الإلهية فى قوله تعالى : «ورحمتى وسعت كل شىء » ، أى هو شىء من الأشياء التى منحهاالله الوجود نعمة منه وفضلا، إذ جرينا على تفسير الرحمة الإلهية فى هذا الكتاب بمعنى إسباغ الله الوجود على الأشياء . ورحمةالله التىوسعت كل شىء فى الوجود — أى فى الوجود المخلوق أو فى عالم الوجود الإضافى — لاتسع الحق تعالى لأن وجوده لايوصف بأنه ممنوح أو معطى ، بل هو له من ذاته وواجب له لذاته . ولكن قلب العارف يسع الحق بدليل قوله تعالى : «ما وسعنى أرضى ولا سمائى ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن » . ولهذا كان القلب أوسع من الرحمة .

بأى معنى إذن وعلى أى وجه وسع قلب العارف الحقّ جل جلاله ؟ هذه مسألة ظهر فيها اختلاف بين الصوفية لاختلاف مشاربهم ومذاهبهم . أما أهل السنة منهم فيذهبون إلى أن قلب المؤمن الصادق فى إيمانه لا يتسع لشىء من الأشياء مع الحق لأنه مشغول به عمن سواه . فهو لا يفكر إلا فى الحق ولا يرى شيئاً سوى الحق ولا يخطر به خاطر إلا كان متصلا بالحق . فنى عن نفسه وعن كل ما سوى الحق وبقى بالحق وحده . وهذا رأى عامة الناس وطريقتهم فى فهم احتواء القلب للحق.

وأما الخاصة — والمقصود بهم دائماً صوفية وحدة الوجود —فيفهمون احتواءقلب العارف على الحق بأحد الوجهين الآتيين :

الأول : أن قلب العارف يشاهد الحق فى كل مجلى ويراه فى كل شىء ويعبده فى كل صورة من صور المعتقدات . فهو هيولى الاعتقاد كلها كما أشار إليه من قبل . فهو يحتوى الحق بمعنى أنه مجتمع صور الاعتقادات فى الحق . والمراد بالحق هنا « الحق المخلوق فى الاعتقاد » لا الحق من حيث هو فى ذاته . وفى هذا المعنى قال ابن عربى :

عقد الخلائق فى الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

الثانى : أن العارف هو الإنسان الكامل الذى جمع كل صفات الوجود فى نفسه فكان بذلك صورة كاملة للحق . ولما كان قلب العارف بمثابة المرآة التى ينعكس عليها وجوده الذى هو صورة مصغرة من وجود الحق، شاهد الحق فى مرآة قلبه وهذا معنى احتواء قلبه عليه . ولا يحتوى قلب إنسان آخر — بل ولا قلب موجود آخر — الحق بهذا المعنى لأنه لا ينعكس على مرايا قلوبهم إلا صور ناقصة للحق ينتزعونها من صور وجودهم الخاصة .

(٣) « ورحمته لا تسعه . هذا لسان العموم من باب الإشارة ، فإن الحق راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه » .

المسألة هنا : هل الرحمة تسع الحق كما تسع الخلق : وهل لها حكم فى الحق ؟ يقول إن لغة العموم — وهى لغة أهل الظاهر تثبت أن الرحمة لا تسع الحق لأنه راحم غير مرحوم : أى منح الوجود للأشياء — وهو المراد بالرحمة — من فعل الحق ، أما الحق فلا يوصف بأنه مرحوم بهذا المعنى . هذا إذا نظرنا إلى الحق فى ذاته ؛ أما إذا نظرنا إليه من حيث تجليه فى صور الممكنات وظهوره بها فللرحمة حكم فيه أيضاً ، فإن الوجود يفيض على هذه الممكنات فتظهر بالصور التى هى عليها، وهذا هو الرحمة بعينها . هذه هى لغة أهل الخصوص التى شرع بعد ذلك فى شرحها . ولم يزد فى هذا الشرح على ما ذكره سالفاً وكرره مراراً من انتشار النفس الرحمانى على صور الموجودات وظهور الحق بمظاهرها : وانتهى من كل هذا إلى أن الرحمة الإلهية قد وسعت الحق أيضاً ، بل هى أوسع من القلب أو مساوية له فى السعة . راجع ما ذكر عن المعنى الخاص للرحمة فى الفص الأول والفص السادس عشر وماذكره عن العطايا والمنح فى الفص الثانى .

(٤) « فالألوهية تطلب المألوه والربوبية تطلب المربوب » .

هذا بيان لسبب وجود العالم وظهوره بالصورة التى هو عليها . وذلك أن الأسماء الإلهية التى هى عين مسمى الحق تطلب ما تعطيه للوجود من الحقائق : أى تطلب مظهراً خارجياً تحقق وتظهر فيه كمالاتها . وليس ذلك المظهر إلا العالم . فلا بد إذن من هذا الظهور ولا بد من وجود العالم ، وإلا لم يكن للأسماء الإلهية معنى . والطلب هنا ـ فى قوله « طالبة ما تعطيه من الحقائق » إشارة إلى ضرورة عقلية هى ضرورة وجود أحد المتضايفين إذا وجد الآخر . فالأسماء الإلهية تطلب ـ أى تطلب عقلا ما يحقق معانيها وهذه هى متضايفاتها : فإنه لا معنى لوصف الحق بأنه عالم إلا إذا وجد المعلوم، ولا معنى لوصفه بالألوهية إلا إذا وجد المألوه، ولا بالربوبية إلا إذا وجد المربوب وهكذا .

وفى الأسماء الإلهية طائفتان متمايزتان مختلفتان : إحداها الأسماء التى يتصف بها الحق من حيث كونه إلهاً ـ أى معبوداً ـ ومن هذه تتكون الألوهية . والأخرى الأسماء التى يتصف بها الحق من حيث كونه مدبِّراً للوجود ومتصرفا فيه : ومنهـا تتكون الربوبية . فمن حيث ألوهية الحق يُعبَد ويُخاف ويقدس ويسبح بحمده ويدعَى ويُتَضرَّع إليه إلى غير ذلك من الأفعال التى يقوم بها المألوهون إزاء إلهٰهم . ومن حيث كونه رباً يرزق الخلق ويدبر الـكون ويجيب المضطر إذا دعاه ، وغيرذلك ممـا يقوم به الرب نحو المربوبين . فالألوهية إذن تطلب المألوهين ، والربوبية تطلب المربوبين ؛ ولا وجود لإحداها ـ بل ولا تقدير لوجود إحـداها إلا بوجود أو تقدير وجود ما يضايفها . وقد صرح ابن عربى بهذا المعنى فى موضـع آخر من الفصوص بقوله « فنحن بمألوهيتنا قد جعلناه إلهاً » .

هذا كلام يقضى به منطق العقل ومنطق أى مذهب من مذاهب الدين ، ولـكن ما معناه وما قيمته فى مذهب ابن عربى وهو يقول بوحدة الوجود : أى بوحدة الإلٰه والمألوه والرب والمربوب ؟ لا يزال إله ابن عـربى يُعْبَد ويقدس ويسبح بحمده :

ولـكن بمعان خاصـة وضعها لهذه الألفاظ، وقد سبق شرح بعضها . وهو معبود ومقدس ومسبح بحمده من حيث إنه « الـكل » ؛ والذى يعبده ويقدسـه ويسبح بحمده هى أفراد الوجودات أو صورها . فالألوهية والمألوهية ، وإن لم يكن لهما المعنى الدينى الخاص الذى نعرفه ، ليسا خلواً من معنى فلسفى له قيمته وخطره فى مذهبه . على أنه قد يُشْرِب ذلك المعنى الفلسفى أحياناً روحاً دينية عالية ويبث فيه عاطفة دينية قوية لا تقل فى قوتها ولا فى حرارتها عن عاطفة أى رجـل دينى . فالعبد ـ مع أنه وجه من وجوه الحق ومجلى من مجاليه ـ لم يزل مفتقراً إلى الحق الذى هو أصله ـ مستمداً وجوده من وجوده ، لا قيمة ولا وجود له فى ذاته . وأى افتقار أعظم من افتقار الصورة ـ وهى فى ذاتها عدم محض ـ إلى من يقومها ويوجدها ؟

فشأن ابن عربى فى هذا الصدد شأن «اسبنوزا» : لم يُخْفُتْ فى قلبه صوت العاطفة الدينية ، وإن قضى عقله على كل معنى من المعانى التى تحملها ألفاظ الدين ـ أعنى دين المذاهب والنحل وهو الدين بمعناه الضيق . أما دينه فهو الدين العالمى الواسـع الذى وجد أصوله ومبرراته فى رحبة وحدة الوجود .

على أن الألوهية والربوبية من جهة أخرى مفتقرتان إلى المألوهين والمربوبين ، ولا بد من ذلك لـكى ينعكس كل من المتضايفين على الآخر تمـام الانعكاس ويتكافآ وجوداً وعدماً . فإذا قلنا إن الحق غنى عن العالمين ، كان المراد بذلك الذات الإلهية التى لا نسبة لها مطلقاً إلى الوجود من حيث هى ، لا الحق الذى هو إله ورب .

(٥) « فلمـا تعارض الأمر بحكم النسب ورد فى الخبر ما وصف الحق به نفسه من الشفقة على عباده » .

لا تعارض ولا تناقض فى الذات الإلهية من حيث ما هى عليه فى نفسها ، ولـكن التعارض والتناقض حاصلان فيهـا من حيث الأسماء الإلهية والصفات التى هى نسب وإضافات بين الذات الواحـدة ومظاهرها الـكونية الـكثيرة . والمظاهر الـكونية

متعارضة متناقضة فلا بد من وقوع التعارض والتناقض فى نِسَبِها إلى الذات . فالحق موصوف بصفات متضادة كالأول والآخر والظاهر والباطن والجميل والجليل ، وهو — فى مذهب ابن عربى — موصوف أيضاً بصفات المحدثات لأنه هو الظاهر فى صورها الكثيرة المتباينة . فنى هذه الحضرة فقط وفى هـذا المقام وحده ، وهو مقام الكثرة (لا مقام الوحـدة الذى هو حضرة الذات) وصف الحق نفسه بالشفقة على عباده ورحمته إياهم، فإن شفقته ورحمته يتجليان فى منح الوجود للكثرة الوجودية التى هى العالم . ولهذا قال « فلمـا تعارض الأمر بحكم النسب » : أى فلما وقعت المعارضة فى الذات الإلهية من أجـل نسبها إلى الكثرة الوجودية ، خلق الله العالم . وخلق العالم هو عين شفقته به .

(٦) « فلا يزال « هو » له دائماً أبداً » .

ذكر فى الفقرة السابقة أن للحق تجليين : تجلى غيب وتجلى شهادة . فتجليه فى الغيب هو تجليه لذاته فى ذاته فى الصور المعقولة لأعيان الممكنات وهذه هى حضرة الأسماء والفيض الأقدس الذى شرحناه فى الفص الأول . وتجليه فى الشهادة هو ظهوره فى صور أعيان الممكنات فى العالم الخارجى ، وهو الفيض المقدس المشار إليه هنالك . فالتجليان هما هذان الفيضان أو الحضرتان المتقابلتان وهما أيضاً المرموز إليهما بالاسمين الإلهين : الأول والآخر أو الباطن والظاهر : عالم الغيب وعالم الشهادة . ولما كان الضمير « هو » يشير إلى المفرد الغائب كان رمزاً على عالم الغيب، ووجب إطلاقه على الحق فى تجليه الأول وحده، ولهذا قال : « فلا يزال « هو» له (أى للحق) دائماً أبداً . ولا يطلق « هو » على عالم الشهادة لأنه كثرة مظهرية لا ذات واحدة ، كما أنه لا يقال على أى موجود من الموجودات إنه هو الحق . ولهـذا كفَّر ابن عربى

النصارى فى قولهم : « إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم » لأنهم قصدوا أنه عيسى ابن مريم دون غيره .

وفى تجلى الغيب يحصل الاستعداد الذى يكون عليه قلب العارف . وقد ذهب جمهور الصوفية إلى أن الحق يتجلى لقلب كل عبد بحسب استعداد ذلك القلب ، ولكن ابن عربى يخالفهم فى هذا الرأى ويذهب إلى أن قلب العارف يتلون فى كل لحظة بلون الصورة التى يتجلى له الحق فيها ؛ فهو هيولى الصور أو الاعتقاد كما أشرنا . ولهذا قال: « فإن العبد — ويقصد به العارف خاصة — يظهر للحق : والمراد يظهر قلبه للحق : على قدر الصورة التى يتجلى له فيها الحق » . وقد شرح هذا المعنى من قبل فى قوله : « فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم لا يفضل : بل يكون على قدره وشكله » . فكأن المسألة إذن ليست مسألة استعداد للقلب يحصل تجلى الحق بمقتضاه، فيراه القلب على هذا النحو أو ذلك ويدركه فى هذه الصورة أو تلك ، بل المسألة مسألة مرآة تنعكس عليها صور جميع الموجودات فيدركها قلب العارف على أنها صور للحق ويتشكل بشكلها ويتلون بلونها ويضيق ويتسع بضيقها وسعتها، لأن القلب من هذه الصور كفص الخاتم من الخاتم. على أن هذا لا يمنعنا من أن نسمى قدرة القلب على قبول جميع صور التجلى الإلهى استعداداً أيضاً وأن قلب العارف قد قدر له ذلك فى عالم الغيب كما قدر لغيره ألا يدرك من صور التجلى إلا صورة واحدة . ولكن الأولى أن نقول إن تفسير الصوفية لتجلى الحق فى قلب العبد تفسير صوفى ، وتفسير ابن عربى تفسير فلسفى متأثر بمذهبه فى وحدة الوجود .

(٧) « فلا يشهد القب ولا العين أبداً إلا صورة معتقده فى الحق » .

بعد أن شرح معنى احتواء قلب العارف للحق ومشاهدته له ، أراد أن يفسر ذلك « الحق » المشهود ، فقال إنه صورة معتقد العارف . فالعارف يشهد جميع صور المعتقدات لأنه لا يتقيد بصورة دون أخرى ؛ وإن شئت فقل إنه يشهد الحق المخلوق

فى المتقدات فى هـذه الصور ، بينما يشهده غيره فى صورة خاصة ولا يراه إلا فيها : وهؤلاء هم أصحاب الاعتقادات الخاصة .

وفى هـــذه العبارة اعتراف صريح من ابن عربى بأن « الحق » فى ذاته ليس مشهوداً لأحد فى هـذه الدنيا ، وإنكار صريح على الصوفية الذين يدّعون أنهم يشاهدون « الحق » فى حال وجدهم وفنائهم . فليس الحق ـ فى نظره ـ مشهوداً لأحد من حيث ذاته المقدسة المنزهة عن جميع النسب والإضافات وكل ما يتصل بالوجود الخارجى . وليس الحق مشهوداً لأحد من حيث إنه ذات موصوفة بالصفات والأسماء، إلا عن طريق المجالى والمظاهر الوجودية التى يتألف منهـا العالم . ولـكن « الحق » مشهود فى كل قلب ـ وفى قلب العارف بوجه خاص فى صـور معتقدات صاحب هذا القلب .

فإن عبّرنا عن هذه المسألة بلغة التجليات كما يعبر عنها هو أحياناً، نقول إن تجلى الحق فى ذاته غير مشهود لأحـد ، وكذلك تجليه فى الحضرة العلمية فى أسمائه وصفاته ، ولـكنه مشهود فى تجليه فى صور الإله المخلوق فى المعتقدات .

(٨) « فالأمر لا يتناهى من الطرفين » .

المعرفة الحقيقية بالحق هو أنك لا تقيده فى صورة خاصة فتقرّ به وتنكر ماعداها، بل تطلقه إطلاقاً فى جميع الصور الوجودية على السواء ـ أو فى جميع صور الاعتقادات على السواء . وصور الوجود لا تتناهى فمعرفتك بالحق لا تتناهى . ولذلك قال: «وكذلك العلم بالله ما له غاية فى العارف يقف عندها . وكيف يقف العلم بالله عند غاية ، والعلم به مستمد من العلم بمظاهر الوجود المتغيرة المتبدلة فى كل آن من الآنات ؛ والخلق الجديد[1]

(١) يشير ابن عربى فى مثل هذا المقام إلى قوله تعالى : « بل هم فى لبس من خلق جديد » (قرآن س ٥٠ آية ١٤) ويشرح الخلق الجديد بهذا المعنى . وقد عالج هـذه المسألة فى الفص السادس عشر .

الذى هو تحول الحق فى الصور هو قانون الوجود ؟ والمراد بالطرفين اللذين لا نهاية لهاهو « العلم بالحق » والحق نفسه من حيث ما هو معلوم . ولا نهائية المعلوم تقضى حتما إلى لا نهائية العلم .

(٩) « وما يعرف ما قلنا سوى عبد له همَّة »

أى لا يعرف حقيقة الوجود وأنه واحد على الرغم من كثرته، وعامٌّ على الرغم من تخصصه، ونور كله على الرغم من وجود الظلمة فيه، إلا عبد وهبه الله تلك القوة الخفية الغامضة التى يسميها الصوفية بالهمة . وقد سبق أن شرحنا ناحية هامة من نواحى هذه القوة فى التعليق الثامن على الفص السادس ، وهى وظيفة همة العارف فى الخلق وتسخير الأشياء . أما هنا فيشير ابن عربى إلى ناحية أخرى فى الهمة ، وهى وظيفتها كأداة لتحصيل المعرفة بالأمور التى يعجز العقل عن إدراكها . فهى من هذا الوجه مرادفة للذوق الصوفى .

ومعنى الهمة توجه القلب وقصده بجميع قواه الروحانية إلى فعل أمر من الأمور أو كشف حقيقة من الحقائق : فهى عند الصوفية وسيلة من وسائل التصرف وطريق من طرق المعرفة فى آن واحد . فهى القوة التى تنفعل لها أجرام العالم إذا أقيمت النفوس فى مقام الجمعية (الفص السادس عشر) ، وهى القوة التى تخترق الحجب الكثيفة التى يسدلها العقل على الحقائق وتدرك كنه هذه الحقائق ذوقاً . وحقيقة الحقائق كلها عند ابن عربى هى وحدة الوجود . فالقلب وحده — عن طريق هذه القوة هو الذى يدرك الحقيقة الوجودية فى وحدتها . أما العقل فقضىٌّ عليه بالعجز والقصور فى هـذا الميدان، لأنه لا يستطيع التحرر أبداً من عبوديته لمنهجه وهو منهج تحليل « الكل » إلى أجزائه .

(١٠) « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » (قرآن س ٥٠ آية ٣٦) إلى قوله فإن الرسل لا يتبرأون من أتباعهم الذين اتبعوهم » .

فسر هذه الآية تفسيراً باطنياً خاصاً — كعادته — أخرجها به عن معناها وبنى عليها

نظرية معقدة فى معرفة العباد بالحق ومدى صحة هذه المعرفة فى حالة كل منهم . قسم طالبى المعرفة بالحق ثلاثة أقسام : الأول أصحاب القلوب وهم الكاملون من الصوفية : والثانى أصحاب العقول وهم الفلاسفة والمتكلمون : والثالث المؤمنون الذين يأخذون علمهم بالتقليد من أنبيائهم . أما أصحاب القلوب فيعرفون الحق بالشهود والذوق، ويرونه فى كل مجلى ويقرون به فى كل صورة . فهم يدورون مع الحق أينما دار، ويشاهدون وجهه (ذاته) فى كل مشهد . ألم يقل الحق فى كتابه : «فأينما تولوا فثم وجه الله»؟ (قرآن س ٢ آية ١١٥) .

وأما أصحاب العقول من الفلاسفة والمتكلمين فهم أهل الاعتقادات الخاصة الذين حصروا الحق فى صور خاصة ــ والحق يأبى الحصر . وهؤلاء هم الذين « يكفر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضاً » من أجل ما وهموا أن الحق فى هذا المعتقَد أو ذاك أو فى هذه الصورة العقلية أو تلك . وليس لهؤلاء القوم شهود للحق فى قلوبهم ، وإن كانت له صور معقولة مجردة فى عقولهم .

وأما المقلدون الذين قلدوا الأنبياء والرسل فيما أخبروا به عن الحق ــ وهم المشار إليهم بقوله : « أو ألقى السمع » فلهم فى الحق أيضاً اعتقادات خاصة وصور معينة ؛ ولكنهم أصحاب شهود ــ بدليل قوله : « وهو شهيد » لأنهم يشاهدون الحق بنوع ما فى صلواتهم وأدعيتهم ويمثلونه بين أيديهم اتباعاً لأمر النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله : « اعبد الله كأنك تراه » : أى تصوره على نحو ما فى قبلتك وأنت تعبده حتى لكأنك تراه . وليس هذا شهود قلب كشهود العارفين من الصوفية وإنما هو شهود خيال .

(١١) « وبدا لهم من الله ــ فى هويته ــ ما لم يكونوا يحتسبون » .

أشار فيما سبق إلى الحديث القائل إن الله يتجلى لعباده يوم القيامة فى صورة فينكرونه ويستعيذون منه، وفى صورة أخرى فيعرفونه ويسجدون له ، وقال إن هذه

الصور ليست سوى صور الاعتقاد التى يعرف فيها أصحابها الحق أو ينكرونه. ويشرح هنا معنى قوله تعالى « وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون » بنفس المعنى : أى أن الحق تعالى يظهر لعباده يوم القيامة بصور لم يكونوا يتوقعونها ولا خطرت لهم ببال. وهذه الصور هى صور الاعتقاد المتعلق بحكم من أحكام الله أو بهُوِيَّة الله ذاتها. فالمعتزلى مثلا يعتقد أن العاصى إذا مات على غير توبة عاقبه الله ، فإذا رأى يوم القيامة أن من مات كذلك رحمه الله وعفا عنه للعناية الإلهية السابقة فى حقه ، انكشف له خلاف معتقده. وهذا معنى تجلى الحق له يوم القيامة بصورة لم يكن يحتسبها. أما فى هوية الحق: فإن بعض العباد يعتقد أنه كذا وكذا ثم يتجلى الحق لهم فى صورة هوية أخرى تخالف معتقدهم فيبدو لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون .

والأمر الخطير فى المسألة أن ابن عربى يفسر يوم القيامة وكل ما يتصل به من أمور الآخرة تفسيراً جديداً يتمشى مع مذهبه فى وحدة الوجود ولا يمت إلى المعانى الإسلامية بصلة . فيوم القيامة هو يوم يقظة الروح الإنسانية ، أو يوم عودة النفس الجزئية إلى النفس الكلية : أو هو الوقت الذى تتحقق فيه النفس الجزئية من وحدتها الذاتية «بالكل» . وعند هذه العودة — أو عند هذا التحقق تنمحى صور الاعتقادات الخاصة ويشاهَدُ الحق فى كل شىء وفى صورة كل معتقد. فإذا ظهر الحق ووقع الشهود من العبد : أى إذا ارتفعت حجب المعتقدات الجزئية ، ارتفعت كذلك الحواجز والفوارق بين الحق والعبد — بين الواحد والكثير — واستيقظت النفس من سباتها العميق فوجدت أنها هى هو : وشاهدت الحق بعد رفع الغطاء ببصر لا يعتريه كلال، وحق فيها قول الحق « لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (قرآن س ٥٠ آية ٢٢) .

(١٢) « ومن أعجب الأمور أنه فى الترقى دائماً ولا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور » .

الضمير فى أنه يعود على الإنسان ، ولـكن الأمر ليس قاصراً على الإنسان ، بل شاملا للوجود كله : إذ كل شيء فى ترقٍّ دائم من حيث إنه فى خلق متجدد فى كل آن ، والخلق الجديد إظهار للحق فيما لا يتناهى من صور الممكنات التى يتحقق فيها وجوده . فإذا نظرنا إلى الخلق من ناحية الحق ، قلنا إن الحق « ينزل » إلى أعيان الممكنات ويتجلى فيها ؛ وإذا نظرنا إليه من ناحية الممكنات نفسها وإظهارها للحق ، قلنا إنها « تصعد » أو « ترق » إليه . ولا تزال الممكنات فى هذا النوع من الترق نحو الحق لأن الحق لا يزال يتجلى لها فى مختلف صورها . وهو بتجليه لها أو فيهـا يظهر وجوده ويتحقق ؛ وهى بقبولها ذلك التجلى يتحقق وجودها فيه .

فالترق المذكور إذن هو التجلى الإلهى فى الصور ، وهو فيض الوجود الدائم من الحق إلى الخلق ، سواء فى هذه الدار أو فى الدار الآخرة ـ لا بداية له ولا نهاية : هو الفيض المقدس الذى أشرنا إليه سابقاً . ولـكنه فيض يختلف اختلافاً جوهرياً عن الفيض الذى يتحدث عنـه أفلوطين ، لأن الفيوضات الأفلوطينية وإن كانت ترجع إلى أصل واحد ، ليست هى هـذا الواحد ولا مظهراً من مظاهره ، كما أنها لا تلحقه أبداً ولا ترد إليه بحال . والتجليات عنـد ابن عربى هى الحق نفسه مهما اختلفت صورها .

أما ما ذكرناه من هذه الدار والدار الآخرة فليس لهما معنى عنده إلا حال ظهور الوجودات فى صورة ما وحال اختفاء هذه الصورة . فالدار الآخرة موجودة فى هذا العالم ، بل موجودة فى كل آن بالنسبة إلى كل موجود . هى جزء من ذلك الزمان الأزلى الذى تظهر فيه صور الموجودات وتختفى على الدوام .

(١٣) « لـكن عثرت عليـه الأشاعرة فى بعض الموجودات وهى الأعراض ، وعثرت عليه الحُسبانية فى العالم كله » .

بعد أن فسر « الخلق » بأنه محض ظهور الحق فى صـور أعيان الممكنات على

نحو يتجدد فى كل آن منذ الأزل، وبعد أن قرر أن هذا هو الخلق الجديد الذى ذكره القرآن ، أشار إلى أقرب مذاهب مفكرى الإسلام من مذهبه ، فقال إن الأشاعرة أدركوا جزءاً من هذه الحقيقة فى نظريتهم فى تجدد الأعراض ، وأدركها الحسبانية فى نظريتهم فى طبيعة العالم كله .

قال الأشاعرة إن العالم مؤلف من جوهر وأعراض ، وإن الأعراض فى تغير وتبدل مستمرين بحيث لا يبقى عرض واحد فى جوهر آنين ، ونسبوا كل صور الموجودات وكثرتها وتعددها إلى اختلاف الأعراض المتجددة على الجوهر الواحد . ولا شك عندى أن هـذه النظرية الذرية التى قالوا بها – وإن كانت بعيدة كل البعد عن فـكرة وحدة الوجود ، لأن الأشاعرة يثبتون وجود إله خالق إلى جانب الجواهر والأعراض – كان لها أكبر الأثر فى الإيحاء بفـكرة وحدة الوجود التى قال بها ابن عربى، لأنه لما أحل « الحق » محل جوهر الأشاعرة استقامت له نظريته وأصبحت نظرية واحدية بعـد أن كانت ثنائية ، وأصبح الوجود منحصراً فى الجوهر الواحد (الذات فى اصطلاحه) والأعراض التى تختلف عليه (الصور الوجودية فى مذهبه): وسقطت من نظرية الأشاعرة فـكرة الخلق بالمعنى الصحيح ، وأصبح ظهور الصور فى الذات الواحدة أمراً تلقائياً ضرورياً .

وأقوى وجوه الشبه بين نظرية الأشاعرة ونظريته هو أن الأشاعرة ردوا الـكثرة الوجودية فى العالم إلى جوهر واحد مؤلف من ذرات أو جواهر فردة لا نهاية لعددها، وقالوا إن هذه الذرات لا يمكن معرفتها ولا وصفها إلا عن طريق ما يعرض لها من الأعراض التى تتغير وتتبدل فى كل آن . فإذا اجتمعت على نحو ما أو افترقت ولحقها هذا العرض أو ذاك ، ظهرت بصورة من صور الوجود سرعان ما تخلعها وتلبس صورة أخرى غيرها . هكذا تظهر الموجودات وتتبين لنا صفاتها التى يسمونها بالأعراض .

ولـكن الأشاعرة يختلفون عن ابن عربى فى أنهم يرون أن مجرد التغير فى العالم

دليل قاطع على حدوثه وإمكانه وافتقاره إلى محدث يحدثه ويحدث فيه ذلك التغير . ولكن ابن عربي اعتبر الحدوث والافتقار قاصرين على الصور، ولم ير داعياً لفرض خالق أو محدث للذوات .

ومن مواضع الشبه أيضاً بين نظريتهم ونظريته مسألة تجدد الأعراض الذى سماه هو بالخلق الجديد كما أسلفنا . أما الحسبانية (بكسر الحاء أو ضمها) فهم فرقة من السوفسطائيين زعمت أن كل شىء فى العالم ، جوهراً كان أو عرضاً ، متغير متبدل، وأن الدوام والاستقرار لا يحملان على شىء ما ، وإذن لا يمكن أن يكونا صفتين تتميز بهما الحقيقة . بل الحقيقة ليس لها وجود إلا فيما تدركه الآن ، وهى حقيقة بالإضافة إليك .

وكلمة حسبانية مشتقة من «حَسِبَ» بمعنى ظن أو اعتقد . فالحقيقة حقيقة فى حسبان هذا الشخص أو ذاك لا فى ذاتها .

وكلا الفريقين ـ الأشاعرة والحسبانية ـ مخطىء فى نظر ابن عربى : ولو أنهما لمَسَا جانباً من الحق : فالأشاعرة لم يدركوا العالم على حقيقته : أى لم يدركوا أن العالم جملة من الأعراض والظواهر يقوّمها جوهر واحد هو الذات الإلهية ؛ بل افترضوا وجود جوهر أو جواهر إلى جانب هذه الذات حيث لا وجود لهذه الجواهر . أما الحسبانية فلم يدركوا أن وراء هذه الظواهر المدركة بالحس، المتغيرة على الدوام ، جوهراً غير محسوس لا يتغير ولا يقبل الانقسام فى ذاته؛ فقصروا الحقيقة على ما هو متغير ومحسوس : مع أن الأمور المتغيرة ليست إلا صوراً ولا يمكن أن توجد أو تتصور موجودة إلا فى ذلك الجوهر غير المحسوس الذى يقومها .

(١٤) « كالتحيز فى حد الجوهر القائم بنفسه الذاتى وقبوله للأعراض حد له ذاتى » .

يشير إلى أن تعريف الأشاعرة للأشياء يدل على فساد نظريتهم لأنهم يعرفون

الجسم مثلاً بأنه المتحيز القابل للأبعاد الثلاثة : والتحيز والقبول فصلان وعرضان ذاتيان فى نظر الأشاعرة لأنهما صفتان أساسيتان داخلتان فى ماهية الجسم. والعرض الذاتى عندهم هو كل ما كان جزءاً من ماهية المعرف كالنطق فى تعريف الإنسان والحساسية فى تعريف الحيوان والتحيز فى تعريف الجسم .

وإذا كانت الحدود بالذاتيات، والذاتيات عندهم أعراض، والأعراض متغيرة لا تبقى زمانين كما يقولون ، إذن يخرج من الأشياء التى لا تقوم بنفسها ـ وهى الأعراض ـ ما يقوم بنفسه وهو الجوهر المحدود : إذ الجوهر المحدود عين ماهيته فى الخارج غيرها فى الذهن ـ ويبقى زمانين وأزمنة كثيرة مع أنهم قالوا إنه لا يبقى زمانين . وهذا باطل . وقد جاء بطلان مذهبهم من أنهم عرّفوا الأشياء بأنها مجموعة أعراض وأن هذه الأعراض هى عين جواهر الأشياء ولم يفرضوا وجود جوهر واحد يقوّم هذه الأعراض جميعها .

الفص الثالث عشر

(١) من أهم المسائل التى تثار فى هـذا الفص مسألة « القوة » : مصدرها وظهورها فى الإنسان، وصلتها بقوته الروحية المسماة بالهمة ، ومتى يجب عليـه أن يستخدمها فى التصرف بوساطة هذه القوة، ومتى ينبغى عليه أن يكف عن هذا التصرف.

ويظهر أن المراد بقوم لوط شهوات النفس البهيمية ، وبلوط نفسه تلك القوة الروحية التى تضبط هذه الشهوات وتتصرف فيها . فهو رمز إما للهمة نفسها أو لقوة روحية أعلى تعرف كيف ومتى تستخدم الهمة .

وقد سبق أن شرحنا معنى الهمة وبيّنّا بعض نواحيها ووظائفها فى الفص السادس (التعليق الثامن) والفص الثانى عشر (التعليق التاسع) . أما فى هذا الفص فيشرح المؤلف التصرف بها ويفسر كيف يفهم العارف التصرف ولِمَ يحجم عنـه مع قدرته عليه مستنداً فى ذلك إلى نظريته العامة فى وحدة الوجود .

يقول إن الإنسان خُلِقَ من ضعف ، فلا حول ولا قوة له فى ذاته، لأنه لا وجود له فى ذاته ، والقوة مظهر من مظاهر الوجود ، بل الموجود الحقيقى والقوىّ الحقيقى هو الحق وحده . فإذا آنس الإنسان من نفسه قوة فالحق واهب هذه القوة ، بل هو صاحبها ومالـكها ، ولـكن فى صورته . أى أن الإنسان يظهر بالقوة لأنه مظهر الحق والحق قوى فى ذاته ، والإنسان قوى بالعرض . هذان دوران أو طوران للإنسان وإن شئت فقل اعتباران : ضعف أصيـل وعجز ذاتى ثم قوة إضافية أو عرضية . وهنالك دور ثالث وهو دور العارف الذى يأنس من نفسه تلك القوة العارضة كما يحسها سائر المخلوقات ، ولـكنه يدرك أن هذه القوة ليست له ، بل للقوىّ على الإطلاق وهو الله ،

ويدرك أن من الجهل وسوء الأدب مع الله التصرف بها ، فيترك التصرف لصاحبه ويرجع بنفسه إلى الحال الأولى التى هى حال العجز المطلق . هذا هو التفسير الصوفى الفلسفى الذى وضعه ابن عربى لقوله تعالى « الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ، ثم جعل من بعد قوة ضعفاً وشيبة » (قرآن س ٣٠ آية ٥٤) ولعله يفهم الشيبة على أنها رمز لحالة النضوج فى المعرفة الصوفية .

(٢) « وذلك أن المعرفة لا تترك للهمة تصرفاً . فكلما علت معرفته نقص تصرفه بالهمة » .

يدعى جمهور الصوفيـة أن العارفين منهم المتحققين بمقام الولاية والواصلين إلى درجة القرب من الله، تظهر على أيديهم الكرامات وخوارق العادات، ويرسلون هممهم على من يريدون وما يريدون فيتصرفون فى الجميع ويسخرون النـاس والأشياء . ولكن ابن عربى الذى يخضع لمنطق مذهبه فى وحدة الوجود يرى أن هـذه دعوى لا أساس لها عند العارف المحقق الواقف على الأمر كما هو عليه . إذ العارف الذى وصل إلى مقام الجمع ـ أو مقام الفناء كما يسمونه ـ وتحقق من الوحدة الوجودية للأشياء ومن وحدته الذاتية مع الحق ، يترك التصرف مع قدرته عليه ، ويزهد فيـه ؛ وإن تصرف عرف من هو المتصرِّف ومن المتصرَّف فيـه، وبأى معنى نَسَبَ التصرف إلى نفسه .

إنه يدرك فى هذا المقام أنه مجرد صورة لا وجود ولا قيمة لها فى ذاتها ـ وهـذا هو التحقق بالعبودية الكاملة ـ ويدرك من ناحية أخرى أحدية المتصرِّف والمتصرَّف فيه فلا يرى غيراً يسلط عليه همته أو يرسل عليه تصرّفه. فهو من جهة يرى أن إرادته ليست سوى إرادة الحق فيـه ، ومن جهة أخرى يرى أن غيره من الموجودات التى يؤثر فيها بهمته وتصرفه ليست سوى مجالٍ للحق ، بل هى عين الحق لا غيره : فيكف عن التصرف ويدرك أنه ليس له من الأمر شىء . هذا سبب ، وهناك سبب

آخر من أجله ترك العارفون من الصوفية التصرف وتبرءوا منه : وذلك أنهم أدركوا أنه لا شيء يظهر فى الوجود إلا بحسب ما كان عليه فى حال ثبوته الأزلى:أى أدركوا أن الأمور مقررة مقدرة أزلا، وأن لاقوة فى الوجود أياً ما كانت تستطيع أن تمحو كلمة واحدة مما خطته يد القدر : ففيم إذن يتصرفون ؟ ولِمَ يتصرفون ؟ إن المنازع الذى يعصى رسول الله لم يتعد حقيقته ولا أخل بطريقته : إنه يسير فى الطريق التى رسمتها له طبيعة الوجود ولا مفر له من أن يسير فيها . ومهما يحاول الرسول رده عن هذه الطريق بهمته أو بغيرها لا يجديه ذلك فتيلا . ألم يقل الحق لنبيه عليه السلام: « إنك لا تهدى من أحببت ؟ » وقال « ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء » . على أن هذا المنازع ليس إلا منازعاً فى الصورة، ومن قبيل العرض البحت، وإلا فهو فى حقيقة الأمر مطيع خاضع لقانون الوجود الذى هو القانون الإلهى . راجع ما قلناه عن الأمر التكوينى والأمر التكليفى وما ذكرناه عن نظرية المؤلف فى الجبرية . (الفص الخامس:التعليق ٤ ، ٥ ، ٦ ؛ والفص السابع التعليق ٤ ؛ والفص الثامن التعليق ٦ ؛ والفص العاشر التعليق ٦ الخ)

(٣) «والهمة لاتفعل إلا بالجمعية التى لا متسع لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه».

الظاهر أن المراد بالجمعية هنا جمعية القلب ،أى تركيزه وتوجيه نشاطه الروحى نحو أمر من الأمور أو شيء من الأشياء بقصد التصرف فيه حسبما يريد العارف . ولكن هذه الجمعية القلبية لا تتم أبداً لصاحب المعرفة الكاملة لأن شعوره بالعجز والقصور، وإدراكه أن ما أودع فيه من القدرة على التصرف فى الأشياء ليس له وأنه مجرد أداة فى يد الحق ، يقفان حائلاً دون حصول هذه الجمعية فى قلبه.وإذا لم تحصل الجمعية القلبية فى العارف لا يحدث التصرف ، وهذا هو معنى ترك كبار الصوفية للتصرف مع قدرتهم عليه كما فعل الشيخ أبو السعود بن الشبل البغدادى تلميذ الشيخ عبد القادر الجيلانى ، وكما فعل الشيخ العارف أبو مدين المغربى ، بل كما كان عليه

حال ابن عربى نفسه الذى يصف نفسه بأنه كان أتم فى مقام الضعف والعجز من أبى مدين. فالتحقق بمقام الضعف والعجز هو الذى يمنع هؤلاء الصوفيـة من إطلاق تصرفهم فى الموجودات ، وهو أيضاً مقام التحقق بالعبودية الـكاملة . وهنا نسمع صوت العاطفة الدينية ينبعث من قلب شيخ وحدة الوجود حيث يجرد الإنسان (الصورة) من كل حول وقوة وقدرة على التصرف ـ بل على الفعل أياً كان نوعه ، ويلبسه ثوب الافتقار المطلق ، ويعزو القوة الحقيقية والقدرة المطلقة إلى الحق الواحد المتجلى فى جميع الصور .

على أن الجمعية المشار إليها يمكن أن تفهم على وجه آخر ، وفى بعض ما سبق من النصوص مايؤيدهذا الوجه. فقد يكون المرادبها مقام الجمع : أى مقام الفناء والتحقق بالوحدة الذاتية بين الحق والخلق . وقد سبق أن أشرنا إلى أن هـذا المقام متعذر على السالـكين الـكاملين ما داموا فى هذه الدنيا وما دام لهم شعور بفرديتهم . ويكفى أن يقول الصوفى « أنا » ليثبت « مقام الفرق » . ولهذا يَسْخَرَ ابن عربى من أولئك الصوفية الذين خدعوا أنفسهم فتكلموا عن الوصول والاتحاد والوحدة وما شاكلها . يقول « ولهذا منع أهل الحق التجلى فى الأحدية » راجع الفص السابع ـ التعليق الخامس : والفص الثانى عشر : التعليق ٦ ، ٧ الخ الخ .

(٤) « فمتى تصرف العارف بالهمة فى العالم فمن أمر إلٰهى وجبر لا باختيار » .

هذه ناحية جديدة من نواحى نظرية ابن عربى فى الجبر . كل شىء فى عالم هـذا الرجل يخضع لقانون الجبرية الأزلية حتى الاعتقادات والطاعات والمعاصى ، والتصرف بالفعل فى العالم وعدم التصرف فيـه . فبعد أن شرح معنى التصرف وقيمته فى نظر العارف الـكامل ، وبيّن أنه قوة يتمكن بهـا الإنسان من إحداث ما يشاء من الآثار فى العالم الخارجى، ويحجم العارفون عن استخدامها لعلمهم بمصدرها وحقيقتها ، ذكر أن الأنبياء قد أعطوا هذه القوة ليظهروا بما تأتى به من المعجزات بين الناس فيحملوهم

على الاعتقاد برسالتهم والتصديق بهم . هذا حق للأنبياء المرسلين، ولكنهم لو أدركوا الأمر على حقيقته كما يدركه العارفون ـ وهم لا شك يدركونه ـ لصدفوا عن التصرف وتركوه جانباً، إلا أن يكون الله قد قدر أزلا أنهم سيتصرفون على نحو ما، تحقيقاً لغرض معين . هذا جانب من جوانب الجبرية فى الموضوع . وهناك جانب آخر لا يقل عنه فى أهميته . إذا كانت اعتقادات الخلق فى الحق مقدرة أزلا ؛ وإذا كان كل إنسان يولد عاصياً أو مطيعاً نتيجة لما طبعت عليه عينه الثابتة فى العلم القديم ؛ وإذا كان التصديق بالرسل والتكذيب بهم جزءاً من النظام العام المقرر أزلا ، فما قيمة تصرف الأنبياء وإظهارهم المعجزات؟ نعم يقول الله عز وجل «والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم » ولكنه يقول أيضاً « وهو أعلم بالمهتدين » أى الذين اقتضت أعيانهم الثابتة هدايتهم فعلم الله ذلك منهم أزلا ، وعلم أنهم لن يحولوا عن طريق الهداية أبداً كما أن أهل الضلال لن يحولوا عن طريق ضلالهم مهما بذل رسلهم من تصرف وأظهروا من معجزات .

(٥) « فالكل منا ومنهم والأخذ عنا وعنهم » (البيتان) .

شرح بما لا مزيد عليه من الوضوح أن الهداية والضلال مقدران أزلا على كل مهتد وضال ، وأن ذلك التقدير الأزلى راجع إلى طبيعة الأشياء ذاتها، وأنه وليس شيئاً آخر فرضته قوة خارجة عن القوة السارية فى الوجود بأسره . فإن قيل إن الكفر مقدر على الكافر ، وإن الإيمان مقدر على المؤمن ، كان معنى ذلك أن العين الثابتة فى العلم الإلهى اقتضت كفر الكافر وإيمان المؤمن ـ لا أن الحق تعالى قدر الكفر على الكافر ثم طالبه بما ليس فى وسعه أن يأتى به . هكذا فهم ابن عربى العدالة الإلهية ، وهى عدالة سلبية أو عدالة معطلة ، لأن العدالة الحقيقية عمل إرادى يصدر ممن فى قدرته أن يعدل وأن يظلم ؛ والحق فى نظر ابن عربى ليس له إلا إرادة الموجود الثابت ، أو ليس له إرادة أصلا . نعم لم يفرض الحق على العبد الكفر ثم يطالبه بالإيمان وإلا

كان ذلك عين الظلم ؛ ولكنه لم يفرض عليه شيئاً إطلاقاً ، وإنما فرض على العبد الكفر عينُه الثابتة أو طبيعة وجوده : فإن كان ظلم فهو الظالم لنفسه . ويحق لنا أن نقول أيضاً ، وإن كان عدل فهو العادل فى حق نفسه ــ ولكنا عرفنا فيما سبق أن ابن عربى لا يعتبر الكفر والمعصية ولا أى نوع من أنواع المخالفة للشرع ظلماً أو فجوراً أو شراً إلا من ناحية الدين : أى من ناحية ما ورد فى الشرع من أوامر ونواه . أما فى ذاتها فكل أفعال العباد مرضية فى نظر أربابها ، مقبولة فى نظر الحق، عادلة لا ظلم فيها لأنها تطابق تمام المطابقة قوانين الوجود .

بعد كل هذا ذكر البيتين الآنفى الذكر وختم بهما الفص : وفيهما الشىء الكثير من الغموض مما دعا إلى اختلاف الشراح فى فهمهما اختلافاً كبيراً. فكلمة «الكل» الواردة فى البيت الأول قد تشير إلى كل « ما هو موجود » ، أو إلى كل ما ذكره قبل ذلك من الكلام عن الأمر الإلهى (الأمر التكليفى) وطاعة العبد . وعلى المعنى الأول يكون معنى البيت : فكل ما هو موجود ينتسب لنا (الحق) من وجه ، وينتسب لهم (الخلق) من وجه آخر : أى أن الوجود حق وخلق ، أو حق فى خلق كما بيَّن ذلك مراراً . وعلى المعنى الثانى يكون معناه : فكل ما ذكرناه من أمر وطاعة صادر منا ــ لأنا نأمر العباد ونطيعهم بأن ننقاد إلى ما تتطلبه أعيانهم من حقائق الوجود ــ وصادر منهم لأنهم يأمروننا بأن يطالبونا بما تقتضيه أعيانهم ، وفى الوقت نفسه هم يطيعون أوامرنا . فالأمر والطاعة من الطرفين على قدم المساواة . وكذلك يقع الإبهام فى كلمة « الأخذ » التى قد تفهم بمعنى استمداد المعرفة ، أو استمداد الوجود ؛ وعلى المعنى الأول يستمد العبد معرفته الحقيقية من الحق . ويستمد الحق علمه بالعبد من ذات العبد وعينه الثابتة . وعلى المعنى الثانى يستمد العبد وجوده من الحق ، ويستمد الحق وجوده الظاهر ووجود ألوهيته من الخلق . بل إن اللبس قد وقع فى الضمائر الواردة فى البيتين فى قوله منا وعنا ، ومنهم وعنهم. فقد أخذت الضمائر

على أنها كلها عائدة على المخلوقات ، وأخذت على أن الضميرين فى «منّا» و«عنّا» عائدان على الحق، وفى «منهم» «وعنهم» عائدان على الخلق ؛ وأخذت على أن الضميرين فى منا وعنا عائدان على الخلق ، وفى منهم وعنهم عائدان على الأسماء الإلهية .

وقد فهم البيت الثانى « إن لا يكونون منا فنحن لا شك منهم » بمعنى إن لم ينتسبوا إلى الحق ، أو إن لم يتحقق وجودهم بوجوده ؛ أو إن لم يستمدوا علمهم منه ـ فإن الحق لا شك ينتسب إليهم (بالمعنى المتقدم) ، أو يوجد فى الظاهر بوجودهم أو يستمد علمه بهم منهم .

ونستطيع أن نلخص البيتين إجمالاً فى أن كل ما هو موجود بالقوة أو بالفعل له وجهان : وجه إلى الحق وآخر إلى الخلق : وجه إلى الفاعل وآخر إلى القابل ، وأن الحقيقة الوجودية لا تكون إلا عن الوجهين جميعاً . فهما الصفتان المتكاملتان فى « الواحد » . فالربوبية وما يلزمها من الأسماء لا وجود لها إلا بالمربوبين ، والعبودية وما يلحقها من الصفات لا تَحَقُّق لها من غير الأرباب . فكل من الربوبية والعبودية إذن لا معنى لها ـ بل ولا تحقق ـ إلا بالأخرى. وكذلك الحال فى الألوهية والمألوهية. فإذا قدّرنا أن العالم مستقل فى وجوده عن الله أصبحت الألوهية اسماً على غير مسمى: وهذا معنى قوله: « إن لا يكونون منا فنحن لا شك منهم »، لأن الأسماء الإلهية التى تطلب المألوهين ، ومنها يتكوّن مفهوم الألوهية ، تصبح فى هذه الحالة لغواً من القول . على هذا التقدير يستقيم المعنى فى البيتين ، ولكن لسوء الحظ ليس فى الفص ذكر سابق للأسماء الإلهية حتى تعود عليها الضمائر فى منهم وعنهم . والأقرب إلى روح الفص أن نعيد الضمائر فى منا وعنا على الله ، وفى منهم وعنهم على العباد ، لاسيما وقد ورد البيتان بعد شرح الآية القرآنية التى ينصف الله بها نفسه من العباد فى قوله « وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون . »

(٦) « وقد أدرج فى الشفع   الذى قيل هو الوتر » .

الشفع هو العالم والوتر هو الواحد الحق ـ الذات الإلهية أو المطلق . والمراد أن الذات الإلهية المطلقة قد أدرجت فى العالم كما أدرج العدد «واحد» فى العدد«اثنين». وهذا التمثيل الرياضى البديع يشرح لنا نظرية ابن عربى شرحاً دقيقاً ويميز بينها وبين النظريات الأخرى التى قد تختلط بها كنظرية الحلول أو نظرية الفيوضات التى قال بها أفلوطين . ليس العالم فيضاً عن « الواحد المطلق » كما قال أفلوطين ، بل هو هو ذلك الواحد متجليًا فى صورة الممكنات المتعينة : أى أنه « المطلق » الذى جرده العقل من إطلاقه عنـد ما تصوره فى صورته المقيدة . فـكما أن « الواحد » العددى هو جوهر الاثنين والثلاثة وسائر الأعداد ، وكما أن الأعداد ليست فى الحقيقة إلا صوراً معقولة للواحد المندرج فيها جميعاً ، كذلك الحال فى الواحد الحق والـكثرة الوجودية التى نسميها بالعالم . فالواحد العددى ليس له إلا دلالة واحدة وإشارةواحدة وهى إشارته إلى ذاته ودلالته على هـذه الذاتية . أما الأعداد الأخرى فلـكل منهـا دلالتان أو إشارتان : دلالته على نفسه كدلالة الاثنين على الاثنين والثلاثة على الثلاثة وهكذا . ودلالته على « الواحد » المتـكرر أو المندرج فيه . هكذا الوتر والشفع : الحق والعالم ـ أو بعبارة أدق الذات الإلهية والعالم . فإن الذات الإلهية إذا نظر إليها معراة عن جميع العلاقات والنسب لم يكن لها دلالة ولا إشارة إلا على نفسها وإلى نفسها . أما العالم الذى هو كثرة من صور الوجود فله إشارتان : إشارة إلى نفسه ، وإشارة إلى الذات المندرجة فى كل صورة من صوره . والحقيقة أن الوتر هو الشفع ، ولـكنهما متغايران فى الذهن ، كما أن الواحد العددى هو عين الأعداد كلها ، ولـكنه مغاير لها ذهنًا .

الفص الرابع عشر

(١) يتصل موضوع هذا الفص اتصالاً وثيقاً بموضوع الفص السابق فى كثير من الوجوه لأنه يبحث فى مشكلة القضاء والقدر التى هى مشكلة عالم الغيب حيث التقدير الأزلى والجبرية التى يخضع لها الوجود بأسره. وقد شرحنا فى مواطن أخرى من هذا الكتاب معنى « سر القدر » وما يتصل به من بعض المسائل، ولكننا لم نشر بعد إلى الصلة بين القضاء والقدر، ولا بين القدر ومسألة الخلق، كما أننا لم نتعرض لذكر معرفة الإنسان بعالم الغيب ومدى إمكان هذه المعرفة. وهذه كلها أمور يناقشها المؤلف فى هذا الفص.

وقد صوَّر لنا عُزَيْراً فى صورة النبى الذى ينشد المعرفة بعالم الغيب عن طريق الوحى ويطلب الاطلاع على سر القدر، وساق لنا الآية التى أخبر الله عز وجل فيها عن عزير أنه قال فى قرية من القرى « أنَّى يحيى هذه الله بعد موتها ؟ »، مظهراً بذلك شكه وعَجَبه، ومستلهماً من الله حكمته الأزلية فى إماتة القرية. ثم بيَّن أن العلم بسر القدر ليس مما يوحَى به إلى الأنبياء، وإنما هو أمر ينكشف للعارفين من الأولياء انكشافاً ذوقيًا؛ وهنا نراه يقابل بين الأنبياء والأولياء من جهة، وبين علم الأولين ومعرفة الآخرين من جهة أخرى. والحقيقة: أن مسألة عزير عن القرية ليس لها كبير صلة بموضوع الفص ولكنه يتخذ الآيات القرآنية الواردة فيها أساسًا يبنى عليه آراءه فى القضاء والقدر ويخرِّج منها المعانى الفلسفية والصوفية التى يريدها.

(٢) « فللّه الحجة البالغة » (قرآن س ٦ آية ١٥٠).

أى فللّه الحجة البالغة على عباده، لأنهم استحقوا الثواب والعقاب بذواتهم؛

فهم تصدر الأفعال ، وفى ذواتهم تتقرر من الأزل . ولا يحكم قضاء الله على الأشياء إلا بها — أى بمقتضى طبيعتها ، فهى الحاكمة على نفسها بما استقر فى أعيانها الثابتة . وليس لله فى الأمر إلا أن تقتضى عنايته تحقق ما فى هذه الأعيان على ماهى عليه . فإن فَعَلَ الإنسان الخير فمن استعداده الأزلى لفعل الخير، وإن فعل الشر فمن استعداده الأزلى لفعل الشر ، وهو يجنى فى الحالين ثمرة غرسه ، أو ثمرة ما غُرِسَ فى جبلته .

فإن قيل فما معنى الجزاء ، وما معنى الثواب والعقاب فى مذهب جبرى كهذا المذهب ، أجاب ابن عربى أن الثواب والعقاب ليسا إلا اسمين لما عليه حال العباد من طاعة أو معصية ، وما يعقب هذه الحالة من لذة أو ألم فى حياة العباد فى هذه الدنيا نتيجة لأفعال طاعتهم أو معصيتهم . بل إن هذه الحال نفسها من جملة الأحوال التى تقتضيها أعيان العباد فى فطرتها الأولى. فكما أن العبد مفطور على فعل الخير أو الشر ومفطور على عمل الطاعة أو المعصية ، كذلك هو مفطور على أن يكون شقيًا أو سعيداً بأفعاله . ومعنى هذا أن الثواب والعقاب ليسا جزاء من الله يقضى به فى الدار الآخرة ، بل هما أقرب ما يكون إلى الجزاء الطبيعى الذى يجلبه على الفاعل فعله . قارن ما ورد فى الثواب والعقاب وحمد الإنسان وذمه نفسه : الفص الخامس ؛ التعليقان ٦ ، ٧ ؛ والسابع : التعليق ١١ ؛ والثامن التعليقان ٥ ، ٦ ؛ والعاشر : التعليق ٢ الخ .

(٣) « تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض » (قرآن س ١٧ آية ٥٥) .

التفاضل حاصل بين الرسل كما نصت عليه الآية المذكورة وبين النبيين بدليل قوله تعالى « ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض »، بل بين الناس عامة كما قال تعالى «والله فضل بعضكم على بعض فى الرزق » . وعلى هذه الآيات يبنى ابن عربى نظرية لا تخلو من طرافة فى معنى أفضلية بعض الرسل على بعض، وأفضلية بعض الخلق على بعض ، كما يشير إلى اختلاف الرسل فى رسالاتهم باختلاف الأمم التى أرسلوا إليها .

فالله قد فضل بعض الرسل على بعض — لا بمعنى أنه خص بعضهم بفضل ما وحرم

الآخرين منه ، أو أكرم بعضهم أكثر مما أكرم غيره ، أو غير ذلك مما هو أدخل في المعاني الخلقية ، ولكنه بمعنى أنه أرسل بعض الرسل برسالات لم يرسل بها غيرهم لاختلاف الأمم في مدى استعدادهم لقبول الرسالات الإلهية والعمل بها . فاختلفت الرسل ، واختلفت رسالاتهم باختلاف أممهم . وفي هذا الاختلاف معنى التفاضل ، ولكنه ليس تفاضلاً أخلاقيًا ولا تفاضلاً يستند إلى قيمة الرسول عند الله . ليس أحد من الرسل أفضل من الآخر في عمله ولا في درجة قربه من الله ، ولكن الرسل يتفاوتون فيما أرسلوا به من الشرائع والأحكام، كل في الزمان والمكان وإلى الأمة التي هي أحق من غيرها برسالته . فالشرائع إذن تختلف بساطة وتعقيداً كما تختلف في أنواعها ، ويحددها في حالة كل رسول طبيعة الأمة التي أرسل إليها وظروفها . فهي متفاضلة أي مختلفة متفاوتة ، وكذلك الرسل المرسلون بها .

ولكن لكل رسول نوعين من العلم يختلف فيهما عن غيره من الرسل :

الأول العلم الخاص بشريعته : وهذا مقيد كما قلنا بظروف الأمة التي بعث إليها .

الثاني علم بالأمور الأخرى غير المتصلة بشريعته وهذا مقيد بطبيعته هو واستعداده.

أما الأنبياء فيقع التفاضل بينهم ـ أي الاختلاف ـ في النوع الثاني فقط ، ومن أهم أجزائه العلم بالمغيبات . وأما غير الأنبياء والرسل من الخلق فيقع التفاضل بينهم في الرزق ، والرزق منه ما هو مادي كالأغذية ومنه ما هو روحاني كالعلوم. ولا يعطي الحق العباد من الرزق إلا بقدر استحقاقهم ، واستحقاقهم هو استعدادهم أو ماتتطلبه حقائقهم وأعيانهم الثابتة . فالتفاضل في الأحوال الثلاثة اختلاف وزيادة ونقص لا تميز وأفضلية.

(٤) «فالتوقيت في الأصل للمعلوم، والقضاء والعلم والإرادة والمشيئة تبع للقدر».

عرّف « القدر » في أول الفص بأنه « توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد » ، كما عرّف القضاء بأنه «حكم الله في الأشياء» . فالقدر هو تعيين حدوث

شيء من الأشياء على ما هو عليه فى عينه الثابتة فى وقت معين ؛ والقضاء هو حكم الله فى الأشياء أن تكون كيت وكيت على النحو الذى قدّر لها أن تكون عليه . وعليه كان القدر سابقاً على القضاء . والله ينفذ حكمه فى الأشياء بحسب علمه بها ، وعلمه بها راجع إلى ما تعطيه الأشياء نفسها مما هى عليه فى ذاتها . فكأن القضاء والعلم تابعان للمعلوم ، وكذلك الإرادة والمشيئة . أما القدر ، وهو تعيين الوقت، فسابق على هذه كلها . وهو راجع إلى الشيء المقدر نفسه ــ المشار إليه بالمعلوم .

ويظهر أنه يستعمل كلمتى الإرادة والمشيئة بمعنيين مختلفين جرياً على عادته (راجع الفص الثالث والعشرين) مع أنه لا فرق بينهما فى الاصطلاح العادى . فالإرادة عنده تتعلق بوجود ما لا وجود له فقط ، ولكن المشيئة تتعلق بوجود ما لا وجود له كما تتعلق بعدم ما هو موجود . وهذه التفرقة نفسها ملاحظة فى القرآن الكريم الذى يظهر أن ابن عربى أخذها منه . يقول الله تعالى « من يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا » . ويقول : « ولو شاء لهدا كم أجمعين » ، « إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد » .

(٥) « فسِرُّ القدر من أجلِّ العلوم ... فالعلم به يعطى الراحة الكلية للعالِم به ، ويعطى العذاب الأليم للعالم به أيضاً » .

سر القدر إما الأعيان الثابتة للموجودات الحاصلة من الأزل فى العلم القديم ، أو كون الموجودات تظهر فى وجودها على نحو ما كانت عليه فى ثبوتها . فالعلم بسر القدر إذن هو العلم بسر الوجود وحقيقته ؛ لأن به ينكشف معنى الوجود ومعنى شيئية الأشياء، وكيف ظهرت على النحو الذى ظهرت عليه. كذلك تنكشف به الصلة بين الحق وبين هذا النظام الوجودى الذى نسميه بالعالم ؛ ويظهر للعالم به كيف يقرر كل موجود مصيره بنفسه . لا عجب إذن أن العلم بسر القدر مصدر راحة تامة لصاحبه ومصدر عذاب أليم له أيضاً . فهو مصدر راحة من حيث إنه يكشف لصاحبه

أن كل ما يجرى فى الوجود إنما هو نتيجة للقوانين المغروسة فى طبيعة الوجود ذاتها ، وأن كل إنسان مقدّر عليه أن يكون ما هو عليه فى الواقع ، وأن يظهر بالصورة التى ظهر فيها . لا مناص من ذلك ولا معدى عنه . ومن شأن هـذا العلم أن يبعث فى نفس صاحبه الرضا التام بكل ما يحكم به القضاء ، وأن يوقفه من الوجود كله موقف التفاؤل . وأى شىء أدعى للتفاؤل وأجلب لرضا النفس من أن تعلم أن كل ما يصدر منها إنما هو من غرس يدها ومن مقتضى طبيعتها ، وأن كل جزاء تلقاه إنما هو جزاء عادل ؟ وأى رحابة صدر بل أى تسامح أعظم من ذلك الذى يشعر به الواقف على سر القدر وهو ينظر إلى غيره من العباد وقد ضلوا سواء السبيل وارتكبوا المعاصى والآثام؟ بل أى الناس أقبل منـه لما يأتى به قضاء الله المحتوم من محن وآلام ، وأبعد عن الشكوى ولو كانت إلى الله ؟

ولكن العلم بسر القدر كما يورث صاحبه كل الراحة والطمأنينة النفسية والتفاؤل، يورثه ، من ناحية أخرى الألم والقلق والتشاؤم ، لأنه يرى فى الكون شقاء كثيراً وآلاماً مبرحة ومعاصى ترتكب ضد أوامر الدين ونواهيه ، ولكنه قد لا يعلم فى الوقت نفسه إذا كان الخلاص من كل هـذه الشرور قد قُدِّر أيضاً فى طبيعة الوجود كما قدرت الشرور ذاتها .

والعلم بسر القدر من مكنونات أسرار الله وحده ، ولكنه قد يطلع عليـه من يختصه بفضله من عباده ؛ وهؤلاء قد يقفون على سر القدر مجملاً أو مفصلاً ،وبذلك يعلمون ما فى عـلم الله، وتنكشف لهم أعيان الموجودات الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى . وبذلك يأخذون العلم بحقائق الأشياء من نفس المدن الذى يأخذ الله منه علمه بها . راجع الفص الثانى .

(٦) « وبه وصف الحق نفسه بالغضب والرضا ؛ وبه تقابلت الأسماء الإلهية » .

سر القدر هو القانون المتحكم فى الوجود كما قلنا ، ومن أجله وصف الحق نفسه

بالغضب والرضا بل وسائر الأسماء الإلهية المتقابلة . والمراد بالغضب هنا جملة الصفات الإلهية التى يسميها الصوفية « صفات الجلال » ، وبالرضا جملة الصفات التى يسمونها « صفات الجمال » . وكلا النوعين يتصف به الحق من حيث صلته بالخلق أو بالعالم .

وقد ذكرنا أن كل مايظهر فى الوجود إنما يظهر بالصورة التى تقتضيها عينه الثابتة. فمن الموجودات ما تتجلى فيه جميع الصفات الوجودية كالإنسان الكامل ، ومنها ما هو دون ذلك كسائر بنى الإنسان ، ومنها ما هو على حظ من الوجود أدنى من ذلك كالحيوان والنبات والجماد . ومن الخلق من تصدر أفعاله موافقة لأوامر الشرع، ومنهم من يخالفه . وكذلك منهم من قدر له أن يفعل ما يسميه العرف خيراً ومن يفعل مايسميه العرف شراً وهكذا . وهذه تفرقة نجدها فى الديانات المنزلة جميعها ، ونجد أن الحق قد وصف نفسه بالرضا بالإضافة إلى نوع من الخلق وبالغضب بالإضافة إلى نوع آخر . ولكن « الحق » كما يتصوره ابن عربى ليس ذلك الإله الذى يغضب ويرضى ويحب ويكره كما تتحدث عنه الأديان ، لأنه ليس « شخصية » تتجمع فيها هذه الصفات، وإنما هو الوجود كله ، أو هو باطن الوجود والعالم ظاهره . لم يبق إذن إلا أن نقول إن هذه الصفات إن هى إلا أسماء تعبر عن نسب أو إضافات بين الحق والخلق من وجهة نظر خاصة هى وجهة نظر الدين . فإذا أتى الإنسان معصية مثلاً اقتضى ذلك — من ناحية الدين — عقابه وغضب الله عليه . ولكن ابن عربى لا يقول بالعقاب ، ولا بغضب الله إلا من ناحية أنه مجرد اسم أطلق عليه بإزاء العبد العاصى . إن منطق مذهبه فى الجبر لا يسمح إلا بهذا وإلا تناقض مع نفسه ، فإن العالم الذى تصور كل ما يجرى فيه خاضعًا لطبيعة وجوده لا يمكن أن يكون به متسع لغضب الله ورضاه . وقد صرح نفسه بذلك فى الفص السابع عندما قال : والسعيد من كان عنده مرضيًا ، وما ثَمَّ إلا من هو مرضى عند ربه (أى الاسم الذى يتجلى فيه) . قارن التعليق الرابع على هذا الفص .

أما تقابل الأسماء ــ وقد أشار إليه فيما مضى بتقابل الحضرتين ــ فراجع إلى أن الوجود الواحد الذى هو الحق، يتجلى فى صور أعيان الممكنات كل أنواع التجلى الممكنة ويظهر فيها بكل أنواع الأسماء المتقابلة . ولهذا لا تحدِّد الجبرية التى يقول بها ابن عربى الوجود المقيد وحــده (الخلق) بل الوجود المطلق أيضاً (الحق) : وهذا ظاهر فى فى قوله : « فحقيقته (حقيقة سر القدر) تحكم فى الوجود المطلق والوجود المقيد ، لا يمكن أن يكون شىء أتم منها ولا أقوى ولا أعظم لعموم حكمها التعدى وغير التعدى » .

(٧) « مطلب العُزَيْر ».

لما مر عزير ببيت المقدس (أورشليم) بعد أن هدمه «نبوخادنصر» ورأى القرية خاوية على عروشها صاح قائلا : « أنَّى يحيي هــذه الله بعد موتها ؟ » (قرآن س ٢ آية ٢٦١) ، فأماته الله مائة عام ثم بعثه وطلب منه أن ينظر إلى طعامه الذى لم يفسد، وإلى حماره الذى مات وبلى فلم يبق منه إلا عظامه ، فإذا به يرى الحمار وهو يبعث حياً وتــكسى عظامه باللحم . هذه هى القصة كما وردت فى القرآن ، ويفهم منها عادة أن عزيراً قد داخله الشك وتملــكه العجب من بعث أورشليم الخربة وأهلها إلى الحياة مرة أخرى، فأراه الله بعث الأجسام رأى العين فيما فعل بحماره.

ولــكن ابن عربى لا يفهم أن هــذا كان مطلب عزير ؛ فعزير ــ فى نظره ــ لم يشك فى إحياء الله الموتى ولم يستعظم ذلك على الله ، وإنما أراد أن يعرف سر القدر فى الخلق : أى أراد أن يعرف كيف خلق الله الخلق وأخرجه إلى الوجود ، لا كيف يحيي ميتاً أو أمواتاً بالذات ، وأراد أن يعرف ذلك عن طريق الوحى وهو الطريق الذى يتلقى به الأنبياء علمهم من الله . وبعبارة أخرى أراد عزير أن يقف على أحوال الممكنات فى أعيانها الثابتة فى العلم الإلهى القديم ــ أو بلغة ابن عربى نفسه ــ أراد أن يعرف « مفاتح الغيب » التى لا يعلمها إلا الله وحــده بدليل قوله : « وعنده مفاتح الغيب

لا يعلمها إلا هو » (قرآن س ٦ آية ٥٩) . ولذلك لم يجبه إلى طلبه حيث لا إجابة على مثل ذلك، إذ لا وسيلة إلى العلم به عن طريق الوحى. وكل ما أجيب به كان برهاناً عملياً فى كيفية إحياء الله الموتى ، تنبيهاً لعزير بأن يقلع عن مطلبه الأصلى . ولكنه ألح فى السؤال حتى عاتبه الله ـ كما ورد بذلك الخبر ـ بقوله له : « لئن لم تنته لأمحون اسمك من ديوان النبوة » لأن طريق الأنبياء إلى العلم هو الوحى ـ أى ولأثبتن اسمك فى ديوان طائفة أخرى هى أصحاب الكشف والذوق الذين خصَّهم الله بالعلم بمثل ذلك. فكأنه أراد بهذا العتاب تنبيه عزير إلى أن مثل هذا الطلب لا ينبغى أن يكون من نبى ولا أن يصدر منه على هذه الصورة ، لأن ذلك ليس من علم الأنبياء ، بل هو من علم الله الذى قد يطلع عليه من شاء من خاصة أوليائه بطريق الكشف لا الوحى .

على أن العتب قد وقع على عزير من طريق آخر ، وذلك أنه أراد أن يقف على سر الخلق أى حال تعلق القدرة الإلهية بالموجودات ، ولا ذوق لغير الله فى ذلك إذ لا قدرة ولا فعل إلا لله خاصة . فكأنه بهذا السؤال أراد أن يكون له ما لله: أى أراد أن تكون له قدرة تتعلق بالمقدور ، فطلب ما لا يمكن وجوده فى الخلق . ومما يدلنا على أنه طلب هذا الطلب المستحيل إلحاحه فى السؤال بعد أن أراه الله كيفية إحياء الموتى ، ولو أنه أراد معرفة هذه الكيفية لاكتفى بالدليل العملى الذى أظهره الله له ، ولكنه تمادى فى السؤال فعاتبه الله .

(٨) « واعلم أن الولاية هى الفلك المحيط العام » .

أعظم ما يمتاز به الولى المسلم فى نظر ابن عربى هو تحققه بالوحدة الذاتية مع الحق، وفناؤه التام فيه، وإدراكه ذوقا أن الكثرة الوجودية عين الوحدة . هذه أيضا هى صفات « الإنسان الكامل » عنده ، ولذلك كانت الولاية صفة عامة أو قدراً مشتركاً بين أفراد الإنسان الكامل جميعهم ، لا فرق فى ذلك بين ولى أو نبى أو رسول . كل هؤلاء يجمعهم عنصر واحد هو عنصر الولاية ـ بالمعنى الذى أسلفناه ـ وتفرقهم صفات

أخرى يمتاز بها كل منهم عن الآخر، وهى صفات عارضة لا تتنافى مع جوهرهم الذى هو الولاية . فالنبي ولى اختص إلى جانب ولايته بالقدرة على الإنباء والإخبار بالغيبيات؛ والرسول ولى اختص إلى جانب ولايته بتبليغ رسالة إلٰهية إلى الناس . والولى ولى وحسب، ولو أنه يستطيع هو الآخر أن يطلع على عالم الغيب فى بعض أحواله، ولكن ليس له هذا المقام بين الناس .

والولاية — بهذا المعنى — لا تنقطع ما دام فى الناس من يصل إلى مقامها ، بينما تنقطع الرسالة والنبوة الخاصة ؛ بل إنهما قد انقطعا فعلا بموت النبي محمد صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء والمرسلين الذى قال «لا نبي بعدى» : أى لا نبي بعده مشرِّعا أو مشرَّعا له ولا رسول : والنبي المشرع هو الرسول مثل موسى وعيسى ومحمد ، والمشرَّع له هو الداخل فى شريعة مشرِّع . مثل أنبياء بنى إسرائيل .

يقول ابن عربي «وقد قصم هذا الحديث ظهور أولياء الله» لأن الكاملين من الأولياء لا يريدون أن يتسموا باسم من الأسماء الإلٰهية تحقيقاً لعبوديتهم الخالصة ، واسم « الولى » من الأسماء التى أطلقها الحق على نفسه فى مثل قوله تعالى : « الله ولى الذين آمنوا » وقوله : «وهو الولى الحميد» . فلم يبق للكاملين إذن اسم يختصون به دون الحق لانقطاع اسمى النبوة والرسالة ، بل لم يبق لهم سوى اسم الولى الذى يشاركون فيه سيدهم وهذا عزيز عليهم ، لأن مقامهم الحقيق الجدير بهم هو مقام العبودية الخالصة وما يلزمها من صفات .

(٩) « فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو ولى وعارف » .

المراد بالنبي هنا أى نبي كان ، وقد سبق أن ذكرنا أن كل رسول وكل نبي هو إلى جانب رسالته أو نبوته ولى . فإذا رأيت نبياً من الأنبياء يتكلم بكلام لا وجود له ولا أصل له فى الشرع الخاص الذى يتبعه ، فإنما يأتيه علمه بما يتكلم فيه من جهة

ولايته لا من جهة نبوته . وبعبارة أخرى يريد ابن عربي أن يقول إن هذا العلم هو من علم الوراثة ، كـكلام الصوفية فى التخلق بأخلاق الله وكلامهم فى قرب النوافل والفرائض وفى مقام التوكل والرضا والتسليم والفناء والتوحيد والجمع والفرق وما شاكل ذلك مما يمكن إدخاله تحت « الرهبانية » التى قال الله فيها إن أتباع عيسى ابن مريم ابتدعوها ولم يكتبها الله عليهم . ولكن الرهبانية ليست قاصرة على المسيحيين ، فإن فى الإسلام ما يوازيها وهى تعاليم الزهاد والصوفية ، وكلها مستمد — فى نظر الصوفية — من العلم الباطن الذى ورثوه عن صاحب هذا العلم وهو محمد عليه السلام : فإن محمداً كان له فى زعمهم علمان : علم بظاهر الشرع وهذا هو الذى أوحى الله به إليه ، وعلم بباطن الشرع ورّثه أولياء المسلمين من بعده .

على هـذه النظرية التى شرح فيها ابن عربي ماهية الرسالة والنبوة والولاية بنى دفاعه عن الرهبانية والتصوف ، ونظر إلى تعاليم الصوفية على أنها جزء من تعاليم الإسلام بمعنى أعم من المعنى الذى يفهمه الناس عادة — لا الإسلام الذى يحتوى قواعد الشرع المنزل وحده ، بل الإسلام الذى يحتوى هـذه ، كما يحتوى علم باطن الشريعة الذى أشرق فى قلب النبى من عالم الغيب بلا وساطة ، وانكشف له من حيث هو ولى لا من حيث هو نبى ، والذى ما زال ينكشف فى قلب كل ولى مسلم من بعده .

ويظهر لى أنه لا تناقض مطلقاً بين هذه النظرية وما ذكره القرآن عن الرهبانية التى ابتدعها المسيحيون ، بل أرى — على العكس من ذلك — أن نظرية ابن عربي تفسر لنا الآية القرآنية المشكلة التى وردت فيها الإشارة إلى الرهبانية تفسيراً معقولاً (راجع القرآن س ٥٧ آية ٢٧) . فالقرآن يقول إن الرهبانية نظام ابتدع ابتداعاً ولم يكتبه الله على أصحابه : ومعنى هـذا أنه لم يكن فى وقت من الأوقات جزءاً من شرع منزل . ألا يمكن أن يكون هذا الابتداع من عمل قلوب الأولياء ، وراجعاً إلى طبيعة بواطنهم كما يقول ابن عربي ؟ بل إنه ليذهب إلى أبعد من ذلك كما يدل عليه

الفص فيما بعد ، فيضع العلم الباطن فى درجة أعلى من علم الشرع الذى هو علم الظاهر كما فعل أوائل الصوفية ، ويعتبر أى رسول من حيث هو ولى أتم وأكمل منه من حيث هو رسول أو نبى : أى أن الولى فوق الرسول والنبى فى شخص واحد ، لا أن مطلق ولى أفضل من مطلق نبى أو رسول كما فهم بعض الكتاب خطأ .

(١٠) « والولى اسم باق لله تعالى ، فهو لعبيده تخلقاً وتحققاً وتعلقاً » .

« الولى » اسم من أسماء الله كما قلنا ، ولكنه يطلق على العبد أيضاً إذا اكتملت فيه صفات الولاية ووصل إلى مقامها . وأخص صفات الولاية الإسلامية فى نظر ابن عربى هى الفناء فى الله والتحقق بالوحدة الذاتية بين الحق والخلق . فإذا وصل الصوفى إلى هذا المقام فقد وصل إلى غاية الطريق الصوفى كما يرسمه متصوفه وحدة الوجود ، وحق له أن يسمى نفسه لا باسم الولى وحده ، بل بأى اسم من الأسماء الإلهية . وللفناء عندهم درجات لكل منها اسم خاص : فإذا فنى الصوفى عن صفاته البشرية وتخلق بصفات الألوهية سموا ذلك تخلقاً ، وإن فنى عن ذاته وتحقق بوحدته مع الحق ، سموا ذلك تحققاً ، وإن بقى بعد الفناء ، وعرف أن لا وجود له ولا قوام إلا بالله وحصل فى مقام القرب الدائم منه ، سموا ذلك تعلقاً .

ولكن ابن عربى قد استعمل هذه الألفاظ الثلاثة استعمالا آخر فى رسالة فى «شرح أسماء الله الحسنى»[(١)] . فأضاف هذه الصفات إلى الأسماء ذاتها لا إلى المتصفين بها ، أو اعتبرها دلالات مع نسب ثلاث بين الحق والخلق ، أو بين الواحد والكثرة. فالتخلق هو نسبة كل اسم من الأسماء الإلهية إلى الخلق : أى ظهوره وتجليه فى الكثرة الوجودية . والتحقق هو دلالة على الحق (الله) من حيث ذاته . أى أن التخلق يشير إلى جهة الكثرة فى حين أن التحقق يشير إلى جهة الوحدة . أما التعلق فهو دلالة الأسماء الإلهية على النسبة بين الحق والخلق. فإذا نظرنا إلى الحقيقة الوجودية

---

(١) مخطوط بالمكتبة الهندية بلندن Loth 658 fol. 1-22

فى جملتها قلنا إن التخلق إشارة إلى ناحية القابلية فيها ، والتحقق إلى ناحية الفاعلية، والتعلق إلى النسبة بين الاثنين ؛ فإن التعلق هو الوسيلة التى بها يصير ما بالقوة موجوداً بالفعل .

(١١) « إذ النبوة والرسالة خصوص رتبة فى الولاية » .

لما كان كل نبى وكل رسول ولياً ، كانت النبوة والرسالة مرتبتين خاصتين تلحقان بالولاية وتزولان عنها بزوال أسبابهما ، كما تزول عن المَلِك صفة الملكية فيرجع إلى ما كان عليه . والنبوة والرسالة من شئون هذا العالم لاتصال أصحابهما به . أما الولاية فلا صلة لها بشأن من شئون العالم ، ولذلك لم يكن لها زمان دون زمان . وسواء فهمنا خطاب الله لعُزَيْر فى قوله : « لئن لم تنته لأمحون اسمك من ديوان النبوة » بمعنى الوعد أو بمعنى الوعيد ، فإن النبوة ــ وهى إحدى مراتب الولاية ــ مقضى عليها بالانقطاع لأنها من الصفات التى تزول عمن يتصفون بها . أما الولاية فلا زوال لها. فإذا أخرج هذا الخطاب الإلهى مخرج الوعد، دل على أن الله تعالى أبقى على عزير مرتبة الولاية التى هى مرتبة جميع الأنبياء والرسل فى الدار الآخرة التى لا تشريع فيها .

(١٢) « لا شرع يوم القيامة لأصحاب الفترات والأطفال الصغار والمجانين » .

لما ذكر أن لا شرع ولا تكليف فى الدار الآخرة ، قيده بأن ذلك لا يكون بعد دخول الخلق الجنة أو النار . أما قبل الدخول فى الدارين فسيكون فى الآخرة تشريع وتكليف لأصحاب الفترات وصغار الأطفال والمجانين، وتكليف لبعض الخلق بالسجود بين يدى الله كما يدل عليه قوله تعالى : « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون » .

أما الأطفال فسيحشرهم الله فى دور الرشد ، وأما المجانين فسيرد إليهم صوابهم ثم يجمع الجميع فى صعيد واحد ويُرسَل إليهم رسول من أفضلهم يأتى لهم بنار عظيمة ويطلب إلى من آمن به منهم أن يلقى بنفسه فيها ، فيطيعه بعضهم ويقتحم هذه النار

ويعصاه البعض الآخر . فمن امتثل أمره منهم ورمى بنفسه فى النار وجدها برداً وسلاما كنار إبراهيم واستحق بطاعته الجنة : ومن عصاه استحق العقوبة بنار جهنم .

هذا لسان أهل الظاهر يردده ابن عربى فى كتابه من غير أن يحاول وضع تأويل باطنى عليه ، ولكن لا بد لنا من تأويل عباراته وإلا وقع فى تناقض صريح لأنه قرر فى مواضع أخرى من هذا الكتاب ما يفهمه من معنى الدار الآخرة ومعنى الجنة والنار والثواب والعقاب وما إلى ذلك .

إذا كانت الدار الآخرة فى مذهبه ليست إلا الحال التى يكون عليها الوجود بعد اختفاء صورته وظهوره بصورة أخرى ؛ وإذا كانت الجنة والنار ليستا سوى مقامين من مقامات المعرفة بحقيقة الوجود ، فماذا يا ترى يقصد بالأطفال والمجانين ويحشرهم على النحو الذى وصفه ، أمام نبى يدعوهم إلى اقتحام نار أعدها لاختبار إيمانهم به أو تكذيبهم له ؟ إننى لا أرى مخرجاً من التناقض الذى يوقعه فيه أخذ هذه العبارات على ظاهرها إلا أن نفترض أن الأطفال والمجانين رمز للقاصرين عند تحصيل المعرفة الكاملة بالحق ، وأن النبى الذى يرسل لهم يوم القيامة رمز للشخص الذى يرشد هؤلاء الضالين إلى معرفة الطريق المؤدية إلى الله — أو هو رمز للصوفى العارف الذى يرشد مريديه ، وأن النار التى يدعوهم إلى اقتحامها رمز للطريق الصوفى الشاق الذى يطالبهم بالدخول فيه ، فإذا سلكوه فازوا بالمعرفة التى هى جنتهم ، وإذا أبوا الدخول فيه شقوا بالجهل الذى هو نارهم .

الفص الخامس عشر

---

(١) « الحكمة النبوية فى الكلمة العيسوية » .

يظهر أن السبب فى نسبة الحكمة النبوية إلى عيسى واختصاصه بالنبوة أكثر من الرسالة ، هو ما ورد فى القرآن من الآيات التى تنص على نبوته منذ ولادته حتى أنطقه الله بما يثبت ذلك وهو لم يزل بعد فى المهد صبياً . قال عيسى يخاطب قومه ويدافع عن أمه التى حام شك الناس حولها : « إنى عبد الله آتانى الكتاب وجعلنى نبياً وجعلنى مباركاً أينما كنت وأوصانى بالصلاة والزكاة مادمت حياً » (قرآن س١٩ آية ٣٢) .

هذا من ناحية : ومن ناحية أخرى يعتقد المسلمون أن عيسى سينزل من السماء آخر الزمان ويحكم فى الناس بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم ويعيد الإسلام إلى سيرته الأولى : أى أنه سيكون نبياً تابعاً لا نبياً رسولاً ولا مشرعاً . وهذه هى النبوة العامة أو النبوة المطلقة التى تختلف عن النبوة الخاصة التى هى نبوة التشريع . ولهذا يعتبره ابن عربى خاتم الأنبياء : أى خاتم من تكون لهم هذه النبوة العامة . أما خاتم الأنبياء المشرعين فمحمد عليه السلام .

على أن عيسى - إذا نظر إليه من ناحية حياته فى هذه الدنيا - قد كان نبياً رسولاً ، لأن كل رسول له إلى جانب رسالته صفتا النبوة والولاية كما ذكرنا . وجانب النبوة فيه يختلف عن جانب الرسالة وينحصر فى قدرته على الإخبار بما هو فى عالم الغيب ، تلك القدرة التى تظهر فى كل نبى عند سن الأربعين . ولا يتردد ابن عربى فى أن يسمى تلك النبوة العامة التى هى قدر مشترك بين الأنبياء والرسل جميعاً بالاسم

الذى أطلقه عليها الغزالى وهو النبوة المكتسبة ؛ بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيرى أن فى إمكان الأولياء اكتساب هذه القوة بعد وصولهم إلى درجة خاصة فى معراجهم الروحى (راجع الفتوحات ج ٢ ص ٣ ، ٤) .

(٢) « عن ماء مريم أو عن نفخ جبرين » الأبيات الثلاثة الأولى .

يفهم البيتان الأولان من هذه الأبيات بمعنى الاستفهام ، ولكن الأفضل أن يفهما بمعنى الإخبار وأن تفهم « أو » الواردة فى الشطر الأول من البيت الأول بمعنى « و » لأنه يريد أن يقرر أن طبيعة المسيح ركبت على هذا النحو — أى ركبت من مادة محققة هى ماء مريم ومن روح هى روح جبريل المعبر عنها بالنفخ . ويؤيد هذا التفسير مايلى من نصوص الكتاب فيما بعد . فابن عربى لايتساءل عما إذا كانت كلمة الله قد تكوّن منها المسيح فى صورة مادية بحتة — هى ماء مريم ؛ أو فى صورة روحية بحتة هى النفخ المذكور ؛ وإنما يريد أن يضع أمامنا نظريته الخاصة فى طبيعة المسيح ، وهى نظرية لا تخلو حقاً من طرافة وغرابة معاً . تكوّن المسيح — فى رأيه — من عنصرين أحدهما مادى وهو ماء أمه والآخر روحى وهو كلمة (روح) الله التى ألقاها جبريل إلى مريم بواسطة النفخ بعد أن تمثل لها فى صورة البشر السوىّ .

أما كلمة « الذات » الواردة فى الشطر الأول من البيت الثانى فيمكن أن تؤخذ على أنها ذات المسيح أى مادة جسمه ، أو ذات أمه التى تكوّن فيها . ومعنى تطهيرها من الطبيعة تخليصها من شوائب الطبيعة التى تعرضها للفساد . فكأنه يريد أن يقول إن جسم المسيح ولو أنه طبيعى ، إلا أنه غير عنصرى لأن الأجسام الطبيعية نوعان : عنصرية كالأجسام الأرضية ، وغير عنصرية كالأجرام السماوية وكجسم عيسى لهذا السبب قد طالت إقامة عيسى فى العالم ولم يعتر جسمه الفساد الذى يصيب الأجسام

الأرضية الأخرى، وستطول إقامته في السماء حتى ينزل إلى الأرض آخر الزمان ويحكم بشرع محمد كما ذكرنا .

وقد وردت كلمة « سجين » في القرآن (في س ٨٣ آية ٧ ، ٨) بمعنى الكتاب المرقوم الذي أحصى فيه الله أعمال الفجار . ولكنها مشتقة من سجن على رأى أبي عبيدة ، واستعملت بمعنى « جهنم » أو واد خاص بالفجار فيها ، أو كتاب الفجار الذي سيطلعهم الله عليه في جهنم وغير ذلك . ولكن مما لاشك فيه أن ابن عربي يستعملها بمعنى السجن جرياً على عادة الصوفية والفلاسفة الإسلاميين الذين أخذوا بنظرية أفلاطون في طبيعة الجسم والنفس ، فنظروا إلى الطبيعة (البدن) على أنه سجن النفس وجحيم المؤمنين في هذه الدنيا .

(٣) « روح من الله لا من غيره فلذا أحيا الموات وأنشا الطير من طين »

يذهب الفلاسفة المسلمون الذين تأثروا بنظرية أفلوطين في الفيوضات إلى أن أول ما فاض عن «الواحد» هو «العقل الأول» ثم توالت الفيوضات بعد ذلك في نظام تنازلي حتى انتهى الأمر بالعقل الفعال آخر العقول ومبدأ الحياة الناطقة في كل مايحتوى عليه فلك ما تحت القمر . فالعقول البشرية في نظرهم ليست سوى تعينات أو صور للعقل الفعال : تهبط على الأجسام وتبقى بها زمناً محدوداً ، فإذا فارقتها رجعت إلى أصلها واتصلت به . أما فلاسفة الصوفية فلم يصوروا المسألة هذا التصوير بالرغم من استعمالهم ألفاظ الفيض والصدور وما إليها . فمذهب ابن عربي على الأقل – وهو في مقدمة المذاهب الصوفية الفلسفية في الإسلام – يحمل طابع وحدة الوجود التي لاأرى أنها تتفق تماماً مع نظرية الفيوضات الأفلوطينية . نعم يستعمل كلمة الفيض وما يتصل بها من اصطلاحات ، وقد يذكر فيوضات أفلوطين بأسمائها وعلى النحو الذي ذكره هذا الفيلسوف ، ولكن للفيض عنده معنى يختلف تماماً عن معنى أصحاب الأفلاطونية الحديثة كما أشرنا إلى ذلك من قبل . فالوجود فائض عن « الواحد » – على مذهبه –

بمعنى أن «الواحد» متجلٍّ فى صور أعيان الممكنات التى لا تتناهى : كان ذلك منذ الأزل وسيبقى كذلك على الدوام . لم يجد ابن عربى وأصحابه إذن حرجا – كما وجد الفلاسفة المشاءون من المسلمين – فى القول بأن الكثرة قد صدرت عن الواحد بالمعنى الذى ذكرناه : أى أن الواحد قد ظهر بصور الأعيان المتكثرة فى الوجود الخارجى. ولم يأخذ بالقاعدة التى أخذ بها المشاءون وجعلوها أساساً لمذهبهم، وهى أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، بل قال إن الواحد قد صدر عنه العقل الأول كما صدر عنه الأرواح الهيمة وأرواح الكاملين من الخلق كالأنبياء والأولياء ، بل وروح كل موجود (وليس فى الوجود إلا ماله روح). بعبارة أخرى صدر عن الواجد الحق كل شىء، لأنه حقيقة كل شىء والمتجلى فى كل شىء .

فالمسيح الذى هو روح من الله صدر عن الله بهذا المعنى : أى أن الله قد تجلى فى صورته كما تجلى فى صور مالا يحصى من الممكنات الأخرى؛ وليس كما يقول القيصرى إنه صدر عن الله لأنه فى الصف الأول من الأرواح التى صدرت مباشرة عن الله ، بينما صدر غيره من الأرواح عن الله بوساطة العقل الأول أو العقول الكونية الأخرى . وفى هذا التأويل معنى من الأفلاطونية الحديثة لا تحتمله فلسفة ابن عربى العامة ولا يتفق مع ما سيرد من النصوص فى هذا الفص .

ومن كون المسيح روحاً من الله ، أو من كونه مجلى من المجالى الإلهية التى لا تحصى، كانت له القدرة على الخلق وإحياء الموتى وغير ذلك مما لا ينسب عادة إلا إلى الله . والحقيقة أن فى نسبة هذه الأفعال إلى المسيح شيئاً من التجوز ، لأن الخالق على الإطلاق والمحيى على الإطلاق هو الله ، ولم يكن فى هذه الحالة سوى الله فى الصورة العيسوية الخاصة .

(٤) « جبريل عليه السلام وهو الروح » .

ليس من الغريب أن يكون لجبريل فى مذهب ابن عربى شأن آخر غير شأن

جبريل الملك الموكل بالوحى ، فقد أشرنا فيما مضى إلى أنه يرى أن الوحى تلقائى ينكشف للموحَى إليه من ذاته، حيث لايحتاج لوساطة ملك أو غيره (الفص السابع: التعليق العاشر) .

جبريل عنده هو مبدأ الحياة فى الكون : هو الروح الكلى المنبث فى الوجود بأسره على ما فى الموجودات من تفاوت فى درجات الحياة ومقدرتهم على الظهور بمظاهرها . وليس فى الوجود ـ فى مذهبه ـ إلا ما هو حى وما هو ناطق ، وإن كنا قاصرين عن إدراك هاتين الناحيتين فى كثير من الموجودات . فيجب إذن ألا نسارع إلى إنكار وجودهما فى بعض الكائنات لأننا عجزنا عن إدراكهما فيها عن طريق العقل أو الحس .

فجبريل ليس إلا الحق ذاته متجليًا فى صورة ذلك الروح الكلى ؛ وما ظهر منه فى أى موجود من الموجودات هو «لاهوت» هذا الموجود أو جهة الحق فيه : كما أن الصورة التى يظهر فيها هى ناسوته[١] أو جهة الخلق فيه . وإن شئت فقل إن الروح والمادة هما وجها الحقيقة الوجودية اللذين أطلقنا عليهما اسم الحق والخلق ، أو الباطن والظاهر فيما سبق . وهـذه نظرة إلى الحق لا من ناحية إطلاقه وتنزهه عن الخلق ، بل من ناحية تعينه ووجوده فيـه . فهو تلك القوة التى لا تطأ شيئاً فى الوجود إلا دبت فيه الحياة،وهو الذى قبض السامرى قبضةمن أثره وصنع منها عجل بنىإسرائيل، وهو الذى نفخ فى مريم فولدت عيسى عليه السلام .

---

(١) يستعمل ابن عربى كلمة اللاهوت للدلالة على « ذلك القدر من الحياة السارية فى الأشياء» والناسوت « للمحل القائم به الروح » وقد استعمل الاصطلاحين من قبله الحلاج كما استعمل كلمتى الطول والعرض . قارن الفتوحات جـ ١ ص ٢١٩ حيث يشرح ابن عربى نظرية الحلاج . على أن كلمة الروح قد تطلق مجازاً على الناسوت من ناحية أنه محلها الذى تقوم به .

وليس من الخطأ أن نقول إن هـذا الروح المعبر عنـه بجبريل يشبه من بعض الوجوه النفس الـكلية التي قال بها أفلوطين ، ولـكن من الخطأ أن نغفل الفرق الذى أشرنا إليـه مراراً بين منزلة جبريل فى مذهب ابن عربى ومنزلة النفس الـكلية فى مذهب أفلوطين فى الفيوضات .

وبالرغم من تصوير المسألة هـذا التصوير الفلسفى يأبى ابن عربى وأتباعه إلا أن يخلعوا على جبريل بعض الصفات غير الفلسفية ويعينوا له مكاناً خاصاً من الوجود . فهم يقولون إنه هو المدبر للأفلاك السبعة وكل مايوجد فيها، وإن مقامه سدرة المنتهى (قرآن ٥٣ آية ١٤) التى هى صورة الفلك السابع . وهـــذا مخالف لما ذهب إليه الفلاسفة الإسلاميون من أن لـكل فلك نفساً أو عقلاً يدبره وأن آخـر العقول ـ وهو العقل الفعال ـ هو الذى يدبر فلك ما تحت القمر أو فلك الـكون والفساد[١].

(٥) « فحصل لها حضور تام مع الله وهو الروح المعنوى » .

لما تمثل جبريل لمريم فى صورة البشر السوى ـ ولم يكن فى الحقيقة إلا صورة من خلق خيالها كما يقول ابن عربى ـ خافت واستعاذت بالله منه وتوجهت بكل مافيها من جمعية روحية إلى الله، فحصل لها حضور تام معه، فَنِيَتْ فيه عن نفسها وكانت على أتم استعداد لقبول الـكلمة الإلٰهية التى هى روح عيسى أو حقيقته . وليس وصف عيسى بالـكلمة اختصاصاً له، فإن كل موجود كلمة من كلمات الله التى لا تنفد كما قال عز وجل « قل لو كان البحر مداداً لـكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً » . فعيسى إحدى هذه الـكلمات : أما الـكلمة بالألف واللام فاسم يقصره

---

(١) يقول القاشانى : وأما روح فلك القمر الذى سماه الفلاسفة العقل الفعال فالعرفاء (الصوفية) يسمونه اسماعيل وهو ليس باسماعيل النبى عليه السلام بل هو ملك مسلط على عالم الـكون والفساد من أعوان جبريل وأتباعه وليس له حكم فيما فوق فلك القمر كما لا حكم لجبريل فيما فوق السدرة » شرح الفصوص ص ٢٥٩ ـــ ٢٦٠ .

ابن عربى على الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدى الذى يصفه بجميع الصفات التى يصف بها المسيحيون الكلمة (المسيح) فى نظريتهم .

أما إلقاء الكلمة الإلهية إلى مريم فمعناه ظهور الكلمة الإلهية فى مظهر خارجى بالصورة العيسوية كما ينقل الرسول كلام الله لأمته بأن يصوغ المعانى العقلية التى لا صورة لها ولا جرس فى صورة ألفاظ خارجية تسمع وتقرأ .

(٦) « فَسَرَتْ الشهوة فى مريم فخلق جسم عيسى من ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم من جبريل » .

لم يجد ابن عربى صعوبة فى تعليل لاهوتية المسيح ، ولكن الصعوبة التى واجهته كانت فى تعليل ناسوتيته ، لأن المسيح فى نظره كما هو فى نظر المسلمين جميعاً إنسان بكل معانى الكلمة : له جسم كسائر الأجسام بالرغم من أنه لم يكن له أب بشرى . حاول ابن عربى أن يعلل هذه الظاهرة الغريبة فوضع لها تفسيراً أعتقد أنه لم يسبق إليه وقرّب ما أمكنه التقريب بين ولادة المسيح الشاذة والقانون الطبيعى العام ؛ وبين تكوين جسد المسيح وتكوين غيره من الأجساد .

يقول إن عيسى لم يكن له أب من البشر فلم يتكون جسده من امتزاج ماء ذلك الأب بماء أمه على نحو ما تجرى به العادة ، ولكن لما ظهر جبريل لمريم فى صورة بشرية وأخبرها بأنه رسول من عند الله جاء ليهب لها غلاماً زكيًّا ، سرت فيها الشهوة لما توهمت أن هذا الشاب الجميل يريد مواقعتها وجرى ماؤها . وفى هذه اللحظة نفخ جبريل فيها روح الله فامتزجت رطوبة النفخ التى هى الماء المتوهم بمائها الحقيق وتكوّن جسد عيسى . ولم يكن ذلك النفخ سوى الروح الإلهى الذى مسّ ماء مريم فسرت فيه الحياة .

ولا يرى القيصرى (شرحه على الفصوص ص ٢٥٢ ـ ٣) أن تولد المولود من ماء المرأة وحدها أمر مستحيل لاحتمال وجود جراثيم اللقاح فيها . وعدم جريان العادة

بذلك لا ينهض دليلا عنده على استحالته .

(٧) « ويحتمل أن يكون العامل فيه « تنفخ » فيكون طائراً من حيث صورته الجسمية الحسية » .

يبحث عن العامل فى المجرور «بإذن الله» فى قوله تعالى فى حق عيسى « وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذنى فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذنى » : هل هو « يكون » فيكون المعنى « فيكون بإذن الله طيراً » ؛ أو « تنفخ » فيكون المعنى « فتنفخ فيه بإذن الله فيكون طيراً ؟ » بعبارة أخرى هل كان خلق الطير من الطين من عمل عيسى بواسطة النفخ الذى أذن الله له به ؛ أم كان الخلق بإذن الله ولم يكن لعيسى فيه سوى النفخ؟ إذا قلنا إن عيسى لم يكن سوى أداة فى الخلق من حيث إنه سوّى الطين فى صور كهيئة الطير ونفخ فيها ، وإن الخالق فى الحقيقة هو الله ، كان قولنا هذا أشبه بقول الأشاعرة فى خلق الأفعال أو أشبه بنظرية ديكارت وملبرانش فى تفسير الحركة، وهى النظرية المعروفة بنظرية المصادفة Occasionalism : ولكن هذا تفسير لا يتمشى مع الروح العامة لمذهب يقول بوحدة الوجود . وإذا قلنا إن خلق الطير من الطين كان من عمل عيسى نفسه ، لزم أن يكون تحقق هذا الفعل راجعاً إلى أن الله أمره بالنفخ فى الطير المصور فى الطين . والتفسير الصحيح المتمشى مع مذهب المؤلف هو أن الخالق للطير من الطين هو الله المتجلى فى الصورة العيسوية، والذى صدر عنه كل ما صدر عن عيسى من الأعمال الخارقة للعادة كإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وغيرها : أى أنه ليس فى الأمر ثنوية كما يذهب إليه الأشاعرة وأصحاب مذهب المصادفة : خالق يفعل كل شىء ، ومحل يظهر فيه فعل الخلق ، أو إنسان يظهر على يديه ذلك الفعل . كما أن الخلق لم يكن لعيسى مستقلا عن الله .

ويذهب القيصرى إلى أن خلق الطير من الطين كان من فعل عيسى نفسه وأنه كان من جملة المعجزات التى ظهر بها فى قومه. وإذا كان كذلك فلا يكفى أن يكون

عيسى قد صنع أجسام الطير من الطين ، وأنه نفخ فيها، فى حين أن الذى خلق الطير الحقيق منها هو الله، لأن هيا كل الطير الطينية ليست طيراً والنصوص عليه هو أن عيسى خلق طيراً . ولذلك يعيد الضمير فى قوله « من حيث صورته الجسمية » إلى عيسى نفسه لا إلى الطير : أى أن الطين صار طيراً بواسطة نفخ عيسى الصادر عن صورته الجسمية المحسوسة — لا أن الطين صار طيراً من حيث صورته الجسمية المحسوسة . ولكنى أرى أن القيصرى فى نسبته الخلق إلى عيسى ، مهما كان فيه من تأييد لمعجزته ، قد خرج على روح مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود .

(٨) « ولو أتى جبريل أيضاً بصورته النورية الخارجة عن العناصر والأركان — إذ لا يخرج عن طبيعته الخ » :

إن السر فى أن عيسى أحيا الموتى وخلق من الطين طيراً — بالمعنى المتقدم — وهو فى صورة بشرية ، يرجع إلى أن جبريل الروح تمثل لأمه مريم فى صورة بشرية ، ولو أنه أتى إليها فى صورة أخرى لما كان عيسى ليستطيع أن يفعل ما فعل إلا إذا ظهر هو الآخر بهذه الصورة لأن جبريل كان له بمثابة الأب والولد سر أبيه .

أما أن جبريل لايخرج عن طبيعته فمعناه أنه لا يتجاوز فى عمله — من حيث هو مبدأ الحياة فى عالم الكائنات الحية — الفلك السابع أو سدرة المنتهى التى هى حد الفلك السابع : وهو آخر الأفلاك فى العالم الطبيعى .

فجبريل يستطيع الظهور بأية صورة شاء من صور الأفلاك السبعة بما فى ذلك فلك الأرض ، بل يستطيع أن يظهر فى صورته النورية المحضة الخارجة عن العناصر والأركان ، ولكنه لا يستطيع أن يتعدى حدود الطبيعة : إذ ليس وراء الطبيعة إلا الواحد الحق المنزه عن جميع الصفات .

والطبيعة طبيعتان : نورية وعنصرية : أوطبيعة عنصرية وطبيعة غير عنصرية، وهى تفرقة أخذها مفكرو الإسلام عن أرسطو الذى ميز بين الطبيعة الأثيرية التى

هى مادة الأفلاك ، والطبيعة العنصرية التى هى مادة عالم الكون والفساد . فإذا قلنا إن جبريل يستطيع أن يظهر بأية صورة فى عالم الطبيعة بناحيتيه ، كان معنى هذا أنه مبدأ الحياة السارى فى كل صورة من صور هذا العالم .

(٩) « ولذلك نُسِبُوا إلى الكفر وهو الستر لأنهم ستروا الله الذى أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى » .

لما أحيا عيسى الموتى وخلق الطير من الطين وأتى بغير ذلك من الأمور الخارقة للعادة، ذهب الناس فى أمره مذاهب شتى . فنهم من قال بحلول الله فيه فنسب كل هذه الخوارق إلى الله « المستور » خلف الصورة العيسوية : وهذا هو الكفر فى نظر ابن عربى إذ الكفر معناه « الستر » . والإشارة هنا إلى قوله تعالى « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم » .

ولكن بأى معنى ، ومن أى وجه كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم ؟ يقول إنهم لم يكفروا بقولهم إن الله هو المسيح ، ولا بقولهم إن المسيح هو عيسى ابن مريم، ولكنهم كفروا بالقولين معاً : أى بقولهم إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم وحده دون غيره. فكفرهم راجع إلى قولهم بالحلول: أى سترهم الحق وراء الصورة العيسوية وقولهم إنه حالٌّ فى هذه الصورة دون غيرها : مع أن الحق لم يحل فى صورة المسيح ولا فى غيرها، وإنما تجلى فى كل صورة من صور الوجود بما فيها صورة المسيح . وقد كان السبب فى كفرهم جهلهم بطبيعة الوجود وتقييدهم الحق بصورة معينة مع أنه منزه عن التقييد ، إذ لا صورة من صور الوجود أحق به من غيرها .

(١٠) « وكان النفخ من الصورة ، فقد كانت ولا نفخ ، فما هو النفخ من حدِّها الذاتى » .

ظهر جبريل لمريم فى صورة بشرية ثم نفخ فيها كلمة الله : أى أنه كان فى هذه

الصورة ولا نفخ . فالنفخ إذن ليست جزءاً من حد الْبَشَر ولو أنه يصدر عنه . أى أن ظهور جبريل فى صورة بشرية شىء ونفخه فى مريم بهـذه الصورة شىء آخر . كذلك الحال فى ظهور الحق فى صورة عيسى ؛ فإنه لا يلزم منه أن تـكون الألوهية التى هى صفة ذاتية للحق صفة لهذه الصورة الخاصة . أى أن تجلى الحق فى أية صورة من صور الوجود شىء وكونه عين هذه الصورة شىء آخر : أو أن الألوهية ليست جزءاً من حد الصورة التى يتجلى فيها الله ، كما أن النفخ ليس جزءاً من حد الصورة البشرية التى ظهر فيها جبريل . كان النفخ إذن من جبريل الروح لا من الصورة التى ظهر فيها. ولهذا ينسب النفخ إليه لا إليها ، كما أن الألوهية تنسب إلى الله لا إلى الصورة التى يتجلى فيها .

(١١) « كما قال تعالى : فإذا سويته . نفخ فيه هو تعالى من روحه فنسب الروح فى كونه وعينه إليه تعالى » .

الإشارة هنا إلى قوله عز وجل « وإذ قال ربك للملائـكة : إنى خالق بشراً من طين، فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين » (قرآن س ٣٨ آية ٧٢) فنسب الروح فى كون الإنسان وفى عينه إلى نفسه تعالى . أى نسبها إلى نفسه عندما وصف كيفية خلق الإنسان وعند ما أشار إلى عينه . أما الأولى فتعبر عنها الآية فى قوله « سويته ونفخت فيه » وأما الثانية فتعبر عنها فى قوله « من روحى » لأن عين الإنسان الحقيقية هى روحه التى هى روح الله .

أما فى حالة عيسى فالأمر بخلاف ذلك ، لأن الله تعالى عندما خلق الإنسان سوى صورته أولا ثم نفخ فيه من روحه فظهر فى الوجود بهذه الصورة الخاصة . ولـكن عيسى جاءت تسوية صورته الجسمية بعد أن تلقت أمه كلمة الله : أى بعد أن نفخ فيها روح الله . وقد اقتضى ذلك أن الروح الإلهى قد سرى فى جميع جسد عيسى قبل أن يسوى ذلك الجسد فى الصورة الخاصة . ومعنى هذا أن تسوية جسمه وصورته

البشرية قد تمّا معاً بالنفخ الروحي . وفي هذا تعليل لما قلناه من قبل (التعليق الثاني) من أن جسد المسيح ليس جسداً عنصريا يخضع للكون والفساد كسائر أجساد البشر ولكنه طبيعي نوري : أو طبيعي غير عنصري .

(١٢) « فالموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفذ فإنها عن « كنْ » .

سبق أن أشرنا (التعليق الخامس) إلى أن ابن عربي يعتبر كل شيء في الوجود كلمة من كلمات الله من حيث إن الموجودات جميعها مظاهر للكلمة الإلهية أو العقل الإلهي الذي غالباً مايسميه بالروح المحمدي أو الحقيقة المحمدية ، كما يطلق عليه أحيانا اسم جبريل على نحو ما رأينا فيما سبق .

وقد سميت الموجودات « كلمات » من حيث إنها مخلوقة بكلمة التكوين « كن » هذا كلام أهل الظاهر . أما حقيقة المسألة وباطنها فالكلمة « كن » رمز للعقل الإلهي الذي هو واسطة في الخلق بين الواحد الحق والكثرة الوجودية التي هي أعيان العالم. فهو البرزخ الذي تمر به الموجودات من وجود بالقوة ـ وجود معقول ـ إلى وجود بالفعل وهذه صفة من الصفات التي يصف بها ابن عربي ما يسميه بالكلمة «Logos» وبالحقيقة المحمدية والإنسان الكامل وغير ذلك من الأسماء . فنحن لا نتردد إذن في القول بأن كلمة التكوين هي الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي ـ ولكن لا الكلمة القولية « كن » بل الكلمة الوجودية على حدّ تعبير شراح الفصوص. وعلى هذا تكون الكثرة الوجودية كلمات لله من حيث هي تعينات جزئية أو مظاهر للكلمة بالمعنى المتقدم.

وإذا صح لنا أن نقول إن الكلمات التي يتلفظ بها الإنسان إنما هي صور للنَفَس الخارج من صدره، أمكننا أن نقول بالقياس إلى ذلك إن الكلمات الوجودية صور خارجية للنفس الرحماني أو للذات الإلهية . ولا يبعد أن يكون مصدر هذه التعبيرات متصلا بالآية القرآنية : « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي » (س ١٨ آية ١٠٩). ولكنني أعتقد أن الاصطلاح قد تسرب إلى

مفكرى الإسلام من فلاسفة الأفلاطونية الحديثة بالإسكندرية ومن كتابات فلاسفة اليهود الذين عاشوا فيها لا سيما فيلون .

يتساءل ابن عربى بعد ذلك فيقول « فهل تنسب الكلمة إليه (إلى الله) بحسب ما هو عليه فلا تعلم ماهيتها ، أو ينزل هو تعالى إلى صورة من يقول « كن » فيكون قول كن حقيقة لتلك الصورة التى نزل إليها وظهر فيها» ؟ أما إذا أخذنا كلمة التكوين بهذا المعنى الميتافيزيقى على أن المراد بها العقل الإلهى أو الحقيقة المحمدية التى هى واسطة فى الخلق، ونسبناها إلى الواحد الحق، كانت غير معلومة الماهية كما أن الحق نفسه غير معلوم الماهية . وأما إذا فهمناها على حرفيتها فلا يمكن نسبتها إلى الحق مطلقاً لأن الحق يتعالى عن التلفظ والنطق بالكلمات . وإذن يجب نسبتها إلى من ينزل الحق إلى صورته وتكون له القدرة على الخلق كما كان الحال فى عيسى عليه السلام وأبى يزيد البسطامى الصوفى ، فإن الحق قد نزل إلى صورة هذين — كما نزل إلى صور غيرهما من الموجودات التى لا تحصى — وكانت لهما القدرة على الخلق وقالا لمخلوقاتهما كونى فكانت . فى هذه الحالة تكون نسبة الكلمة التكوينية إلى الصورة التى نزل إليها الحق نسبة حقيقية .

غير أننا إذا أضفنا الخلق إلى عيسى أو أبى يزيد أو أى كائن آخر يجب ألا ننسى أن الخالق فى الحقيقة ليس هو صورة عيسى أو أبى يزيد أو غيرهما ، وإنما هو النازل إلى تلك الصور — أى هو الروح الإلهى السارى فى هذه الصور . فنى نسبة الخلق إلى المخلوقات ضرب من التجوز ، كما أن فى نسبة كلمة التكوين — من حيث هى كلمة — إلى الحق ضربا من المجاز ، وهى لا تنسب على الحقيقة إلا إلى واحد من المخلوقات لأنها من عالم الخلق .

(١٣) « وإنا عينه فاعلم إذا ما قلت إنسانا »

كثرت فى هذا البيت وفى البيت الذى يليه الألفاظ المزدوجة المعنى فانبهم المراد

وكثرت فى تأويله الآراء . فكلمتا « عين » و « إنسان » إما أن يفهما بمعنى العين الجارحة وإنسان العين أو العين الباطنة وإنسانها الذى هو موضع السر منها ، وإما أن يفهما بمعنى الذات الإلهية والعالم : العين = الذات ، والإنسان = الإنسان الكبير = العالم . واللبس واقع حتى فى كلمة « إنّا » فقد يكون المراد بها الجنس البشرى ، الإنسان الذى هو أكمل المخلوقات ، وقد يكون المراد بها المخلوقات كلها أو ما يطلق عليه سوى الله . ولكل من هذه التفسيرات أساس من كلام ابن عربى نفسه .

فالبيت إذن يحتمل أحد التأويلين الآتيين :

١ ـ إنك إذا تكلمت عن الإنسان الذى هو الإنسان الكبير أو العالم فاعلم أنه عين الذات الإلهية لا غيرها ، وهو عينها من حيث هو ظاهرها وهى باطنه . أو إن شئت فقل إن العالم عين الأسماء الإلهية التى هى عين الذات .

٢ ـ إنك إن تكلمت عن الإنسان الذى هو الجنس البشرى فاعلم أنه من حيث كمال صورته التى تتجلى فيها جميع كمالات الحق ، عين الحق التى يرى بها نفسه فى مرآة الوجود . وقد أشار إلى هذا المعنى ذاته فى الفص الأول فى قوله : « لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التى لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها : وإن شئت قلت أن يرى عينه فى كون جامع يحصر الأمر كله الخ الخ » . فبالإنسان تحققت الغاية من الوجود وهى أن يُعْرَف الحق ، وهو يعرف عن طريق الإنسان الذى يعرف الحق فى نفسه وفى غيره : فهو عينه لأنه أكمل مجلى من مجاليه ، وهو له بمثابة العين الباصرة الذى يدرك بها صاحبها ما حوله من الوجود .

وإلى هذا المعنى أيضاً أشار الحسين بن منصور الحلاج فى بيتيه المشهورين .

سبحان من أظهرنا سوتُه   سرَّ سنا لاهوته الثاقب
حتى بدا لخلقه ظاهراً   فى صورة الآكل والشارب

غير أننا يجب ألا نغفل عن الفرق الكبير بين الحلاج وابن عربي : فالأول حلولي يرى أن الله قد يحل في الإنسان فتظهر بذلك كمالاته وأسرار ألوهيته . أما الثاني فاتحادي يرى أن الإنسان هو المظهر الكامل الدائم لله ، وأنه لا فرق بين ناسوت ولاهوت إلا بالاعتبار . ولذلك قال :

فكن حقاً وكن خلقاً تكن بالله رحمانا

أي اعتبر نفسك هذا أو ذاك ، فأنت حق من وجه وخلق من وجه ، وأنت حق وخلق معاً . وإذا نظرت إلى نفسك هذه النظرة كنت مظهراً كاملا للاسم «الرحمن» الذي هو جماع الأسماء الإلهية كلها . وقد عرفنا فيما سبق أن المراد بالاسم الرحمن الاسم الذي يعطي الموجودات حظها من الوجود الذي تتطلبه أعيانها . فهو مرادف للوجود المطلق الذي هو الحق . وعلى ذلك فالإنسان هو المظهر الكامل للوجود كما أنه المظهر الكامل للأسماء (قارن الفص الأول : التعليق الخامس) .

(١٤) « وغذ خلقه منه تكن رَوْحاً وريحاناً »

ذكر فيما مضى تشبيه الحق الساري في الخلق بالغذاء الذي يسري في الجسم ويقومه (الفص الخامس : التعليق الأول). والمراد بالبيت : اعتبر الحق غذاء للخلق لأنه هو الذي يمد الخلق بوجودهم وحياتهم كما يمد الغذاء الجسم المتغذي بحياته . وقد عبر عن هذه الحياة بالريحان . أما الروح بفتح الراء وسكون الواو فهو الراحة ، والمراد به التفريج عن الكرب الذي كانت تضطرب به أعيان الموجودات التائقة إلى الوجود كما تمنح الوجود . والخطاب هنا موجه إلى الإنسان الكامل — الخليفة — الذي هو سر الوجود وعلته . فبوجوده عمت الرحمة جميع الموجودات كما قلنا ، وشملتهم الراحة واستنشقوا رائحة الريحان .

على أن « التغذية » ليست من الحق للخلق فحسب ، بل هي من الخلق للحق

أيضاً ، فإن الخلق يغذى الحق بإظهار كمالات أسمائه وصفاته التى لم تكن لتوجد لولا وجود الخلق . ولذلك قال .

« فأعطيناه ما يبدو به فينـا وأعطانا »

أى فأعطيناه الظهور وأعطانا الوجود .

« فصار الأمر مقسوما بإياه . وإيانا »

أى فصار أمر الوجود منقسما بين الحق والخلق: إذ هو حق فى خلق وخلق فى حق ، أو فصار المعطى منقسما إلى ما يعطيه الحق للخلق وما يعطيه الخلق للحق .

« فأحياه الذى يدرى بقلبى حين أحيانا »

الضمير فى أحياه عائد على الحق، والجار والمجرور فى « بقلبى » متعلق بأحيا أو بيدرى. والمعنى أن الجزء الخاص فى القلب الذى له صفة المعرفة قد أحيا الله فى القلب كما أحيا الله الناس. ومعنى إحياء الله فى القلب إيجاد صورة له فيه من صور المعتقدات . وهذا معنى طرقه ابن عربى مراراً فيما مضى . وفى ذلك قوله :

« لذاك الحق أوجدنى فأعلمه فأوجـده » (الفص الخامس)

وقد يكون للبيت معنى آخر وهو الذى ذهب إليه «بالى» فى شرحه على الفصوص إذ اعتبر الضمير فى أحياه عائداً على القلب المتأخر لفظاً المتقدم معنى : فأصبح معنى البيت على حد فهمه : أحيا قلبى بالحياة العلمية الحقُّ الذى يدرى قلبى ويعلم استعداده الأزلى : فهو يحيينا بالحياة العلمية الروحية كما أحيانا بالحياة الحسية .

« فكنا فيه أكوانا وأعيانا وأزمانا »

« كان » فى كنا تفيد الاستمرار لا الزمان الماضى المنقطع كما فى قوله تعالى: « كان الله غفوراً رحيما » . والمراد أننا على الدوام فى الحق : ففيه كوننا ووجودنا وفيه ذواتنا التى هى أعياننا . وهذا إشارة إلى مايسميه أصحاب وحدة الوجود بمقام قرب الفرائض، وهو مقام الوحدة الذاتية الحاصلة بالفعل بين الحق والخلق . ولكن هناك مقاما آخر

هو مقام قرب النوافل الذى يشير إليـه الحديث القدسى « لا يزال العبد يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى به يسمع وبصره الذى به يبصر الخ» وفى هذا المقام يتحقق العبد من وحدته الذاتية مع الحق فهو مقام اثنينية والأول مقام أحدية . ولاضرورة إلى ماذهب إليه «بالى» من إرجاع الضمير فى «فيه» إلى عالم الغيب إذ لا ذكر له فى الأبيات :

« وليس بِدَائِمٍ فينا ولـكن ذاك أحيانا ».

الإشارة هنا إلى التجلى الشهودى لا التجلى الوجودى كما يقول «جامى» (شرح الفصوص ج ٢ ص ١٧٢) . فالحق يتجلى بالتجلى الوجودى فى الخلق على الدوام ، ولـكنه لا يتجلى بالتجلى الشهودى ـ أى لا يدركه الخلق إدراكا ذوقياً شهودياً إلا فى فى بعض الأحيان . وليس إدراك الحق بالشهود رؤية بعين البصر أو البصيرة فهذا أمر برهن ابن عربى على استحالته فى مواطن عدة من هـذا الـكتاب ، وإنما المراد إدراك الوحدة الوجودية ذوقا فى مقام يسميه مقام الشهود وهو مقام الفناء .

(١٥) « فلذلك قَبِلَ النَّفَسُ الإلٰهى صور العالم » .

يظهر من ناحية الاشتقاق اللغوى أن كلمتى « النَّفْس » والنَّفَس آتيتان من أصل واحد، ولعل هذا راجع إلى اعتقاد القدماء بأن النفْس ـ أو الروح ـ جوهر لطيف شفاف أكثر ما يكون شبها بالهواء الذى منه النَّفَس الحيوانى . ولهذا كان من السهل تصور انتقال الروح إلى الجسم بواسـطة النفخ كما صرح بذلك القرآن فى حكاية خلق آدم وعيسى : قال فى الأول : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحى » ، وقال فى الثانى : « ومريم ابنة عمران التى أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا » . فالنفخ الإلهى كناية عن منح الحياة للجسم المنفوخ فيـه ، والنَّفَس الإلهى كناية عن النَّفْس أو الروح الإلهى .

ولـكن القرآن لم يتكلم عن نَفَسٍ إلهى يقبل صور الموجودات أو عن نَفْسٍ

إلهية تتفتح فيها صور العالم ، أي أن القرآن لم يحدثنا عن جوهر روحي عام تتعين فيه صور الموجودات في العالم ، وإن ذكر لنا أن الله هو واهب الحياة لكل كائن حي . ولذلك كان من الواجب أن نبحث عن أصل ما يقوله ابن عربي في هذا الصدد في مصدر آخر غير القرآن ، وأغلب الظن عندي أنه استمد فكرة النفس الكلية التي تتفتح فيها صور العالم ، من الكتابات الهلينية المتأخرة المتأثرة بالفلسفة الهرميسية . فقد ذكر في المقالة التاسعة من مجموعة الفلسفة الهرميسية(١) إن نَفَس الحياة الساري في العالم على الدوام يمد الأجسام بما يتعاقب عليها من الصفات ، ويجعل من العالم كتلة واحدة حية . وفي موضع آخر « إن الحياة والعقل يُنفَخان نفخاً في كل ذي روح من الموجودات، وإن الله قد نفخ الحياة والعقل في العالم منذ أنشأته » .

وليس هذا النَّفَس الساري في الوجود الذي نفخ به الله في كل كائن، سوى ما يسميه ابن عربي بالنفس الرحماني على ما بين الفكرتين من اختلاف في التفاصيل . وسواء أقلنا – كما يقول النص – إن النَّفَس الإلهي قد قبل صور العالم أو إن صور العالم قد قبلته ، فإننا في الحالين يجب ألا نفهم من القبول والإعطاء معناهما الحرفي ، فإن اثنينية القابل والفاعل ليست إلا اثنينية اعتبارية كما قررنا فيما سبق .

ولما ذكر النفس الرحماني وقارن بينه وبين النفس الحيواني رأى أن ينسب إلى النفس جميع ما يستلزمه من التَّنفيس، وقبول صور الحروف والكلمات، ووجود الفاعل (النافخ) والقابل (المنفوخ فيه) وحرارة النَّفَس ثم برودته ، ورطوبته ، وصعوده وهبوطه وغير ذلك . أما التَّنْفيس وقبول صور الكلمات فقد مر ذكرها، وأما الفاعل والقابل فهما الطبيعة وهيولى العالم على التوالي . والمراد بالطبيعة القوة الكلية السارية في جميع الموجودات عقولاً كانت أو نفوساً ، مجردة كانت أو غير مجردة . ولهذا

(1) Hermetica B, W. Scott's translation vol. I, Libellus IX P. 183.

اعتبر العناصر وما فوق العناصر من أرواح علوية وما تولد عنهــا ، وأرواح السموات السبع، من صور الطبيعة . أما الفلاسفة المشاءون من المسلمين فالطبيعة عندهم هى القوة السارية فى الأجسام، بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعى . فهى لذلك نوع من الطبيعـة الـكلية كما يفهمها الصوفية . ونسبة الطبيعة الـكلية إلى النفس الرحمانى كما يقول القيصرى (ص ٣٦١) أشبه بنسبة الصورة النوعية إلى الجسم الـكلى أو أشبه بنسبة جسم معين إلى الجسم من حيث هو .

(١٦) « وأما أرواح السموات السبع وأعيانها فهى عنصرية » .

فى كلام ابن عربى شىء من التخبط فى هذا الموضوع، فقد ذكر فيما مضى ما يُفْهَم منه أن الأجرام السماوية غير عنصرية بالرغم من أنها طبيعية ، وهــذا هو سر بقائها وعدم خضوعها لقانون الـكون والفساد . ولـكنه يقول هنا إن أرواح السموات السبع وأعيانها عنصرية لأنها تـكونت من دخان العناصر الذى هو ألطف وأدق صور المـادة . وقد وردت كلمة « الدخان » فى القرآن بصدد خلق السموات فى قوله تعالى « ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائعين » (س ٤١ آية ١٠) ، ولـكنها وردت أيضاً فى هذا المعنى فى نصوص أقدم من القرآن ذكر فيهــا الدخان على أنه عنصر خامس وأنه أعلى العناصر وأنقاها وألطفها . (راجع Hermetica P. 115, 123)

وعلى ذلك انقسمت الأشياء الطبيعية إلى قسمين : عنصرية وهى ما تألفت من العناصر الأربعة فى العالم الطبيعى ، وما تألفت من دخان العناصر وهى الأجرام الفلـكية والأرواح التى تدبرها ، وكذلك كل ما تولد عن هذين . أما الطبيعية غير العنصرية فهى الأرواح التى فوق السموات السبع وهى المجردات من النفـوس والعقول ، مثــل روح العرش وروح الـكرسى وغيرهما . وطبيعة هــذه نورية لا عنصرية : أى غير مادية كما أسلفنا . فهناك إذن فرق بين طبيعة الملائـكة المتولدة

فى الأفلاك والملائكة التى فوقها، لأن طبيعة الأولى عنصرية كطبيعة أجرام الأفلاك نفسها، فى حين أن طبيعته الثانية نورانية .

(١٧) « فلهذا أُخْرِج العالم عن صورة من أوجدهم وليس إلا النَّفَس الإلٰهى ».

ليس المراد بإخراج العالم هنا خلقه من العدم ، بل إظهاره بالصورة التى هو عليها. والذى أخرج العالم بالصورة التى هو عليها هو النَّفَس الإلهى الذى قبل جميع صور الوجود ، أو هو حضرة الأسماء الإلهية كما سبق أن ذكرنا. فالعالم الذى هو «الإنسان الكبير» خلق على صورة الحق ـ بل هو صورة الحق ، كما أن آدم ـ العالم الأصغر ـ قد خلق على صورة الحق . والفرق بين الصورتين أن الأولى صورة مفصلة والأخرى مجملة ، والأولى مركبة من أكوان وصور مختلفة ، والأخرى كون واحد جامع يحتوى ما فى العالم كله أعلاه وأسفله .

ولما كان النفس الإلهى قد قبل الأضداد وتفتحت فيه الكثرة الوجودية المتناقضة كل أنواع التناقض ، ظهر العالم بصورة من أوجده فانعكس فيه كل ما هو فى الأصل الذى صدر عنه وظهر فيه التقابل والتناقض أيضاً . ويستوى عند ابن عربى أن نقول إن الأسماء الإلهية تعددت وتناقضت لظهور أحكام الكثرة الوجودية فيها ، أو أن العالم وقع فيه الكثرة والتناقض من أجل ظهور أحكام الأسماء الإلهية فيه .

(١٨) « ثم إن هـذا الشخص الإنسانى عَجَنَ طينته بيديه وهما متقابلتان وإن كانت كلتا يديه يميناً » .

الشخص الإنسانى هو آدم أو الجنس البشرى . وقد عجن الله صورته بيديه المتقابلتين أى أظهر فيه كمالات أسمائه وصفاته المتقابلة : وهى أسماء الجمال وأسماء الجلال. على أن الأسماء والصفات الإلهية المتقابلة لم تظهر فى الصورة الإنسانيـة وحدها ، بل هى ماثلة فى جميع مظاهر الوجود .

أما وصفه يدى الحق بأن كلتيهما يمين فيرجع فيما أرى إلى سببين :

الأول : أن اليد اليمنى أقوى وأشدُّ فى عملها عادة من اليد اليسرى . وإذا فهمنا أنه يريد باليدين هنا أسماء الجمال وأسماء الجلال ، أدركنا أنه يريد أن يقول إن جميع الأسماء الإلهية متكافئة فى قوة فعلها وتأثيرها فى الوجود،وإن الصفات الإلهية المتقابلة أيضاً متكافئة فى قوة ظهورها فى الموجودات .

الثانى : أن اليد اليمنى عادة هى اليد التى تعطى.فكأنه يريد أن يقول إن الأسماء الإلهية والصفات متكافئة فى إعطاء الوجود ما هو عليه من الصفات والخصائص .

فاختلفت اليدان ظاهراً فقط واتحدتا فى الحقيقة ؛ وقد اختلفتا لأن الطبيعة التى يؤثران فيها مختلفة متقابلة، ولا يؤثر فيها إلا ما يناسبها .

(١٩) « ولما أوجده باليدين سمّاه بَشَرًا للمباشرة اللائقة بهذا الجناب » .

عقد صلة لفظية ــ ولكنها بعيدة ــ بين كلمتى « بَشَر » و « مباشرة » وقال إن الإنسان سمّىَ بشراً لأن الحق تعالى باشر عجن طينته بيديه بطريقة تليق بالجناب الإلهى. والمباشرة التى تليق بالجناب الإلهى فى نظر ابن عربى ليست المباشرة « بلا كيف » كما كان يقول مثبتو الصفات ، بل إظهار الكمالات الإلهية المودعة فى الأسماء (المعبر عنها باليدين) فى الصورة البشرية التى خلقها الله على صورته (قارن الفص الأول) .

على أن كلمة «الجناب» قد يراد بها جناب الإنسان : أى أن يدى الحق توجهتا إلى خلق الإنسان ومباشرة ذلك الخلق على نحو يليق بالكرامة الإنسانية.ولكن التفسير الأول أولى وأدنى إلى المراد .

ولما كان الإنسان وحده هو الذى توجهت يدا الحق إلى مباشرة خلقه على نحو ما شرحنا ، كان أفضل الأنواع العنصرية إطلاقاً . ولكنه لم يفضلها إلا بأن الحق باشر خلقه بيديه جميعاً : أى أنه أظهر فيه جميع كمالات أسمائه وصفاته ، وغيره من الكائنات العنصرية لا تظهر فيه هذه الكمالات مجتمعة . فالإنسان ــ من هذا الوجه ــ أفضل من الملائكة العنصريين : أى ملائكة السموات السبع. أمامن فوق

هؤلاء من الملائكة فهم أفضل منه . ولهذا قال الله لإبليس لما أبى السجود لآدم « أستكبرت أم كنت من العالين ؟ » أى أستكبرت على من هو عنصرى مثلك ، أم كنت من العالين عن العناصر ؟

(٢٠) « فأول أثر كان للنَّفَس إنما كان فى ذلك الجناب ، ثم لم يزل الأمر ينزل بتنفيس العموم إلى آخر ما وجد » .

قد ذكرنا مراراً أن الأسماء الإلهية يقتضى تطبيقها وجود المألوه الذى هو العالَم وأنه — على حد قول المؤلف — لولا التَّنفيس عن هذه الأسماء بإظهار آثارها فى الصور الوجودية التى ظهرت فيها، لأحست بكرب عظيم لما يحتبس فيها حينئذ من قوة خالقة لا تجد ما تخلقه. وفى هذا التصوير المجازى للقوة الخالقة فى الوجود معنى فلسفى عميق، إذ يتصور ابن عربى الحقيقة الوجودية على أنها شىء يندفع من ذاته إلى الظهور دائماً ويتحوَّل فى كل لحظة ما استقر فيه من كوامن القوة إلى صور وجودية فعلية .

وأول أثر ظهر لهذا التَّنفيس الوجودى كان فى حق الحق ذاته ، لأن أول مرحلة من مراحل ظهور الحق كانت تجليه لنفسه فى نفسه فى صور أعيان الممكنات ، أو فى الحضرة الأسمائية وهى الفيض الأقدس الذى أشرنا إليه (راجع الفص الأول: التعليق الثالث) . ثم توالت الفيوضات بعد ذلك فى صورة تنازلية إلى آخر ما وجد من الممكنات، وهذا هو المعبر عنه بالفيض المقدس . وفى كل فيض : أى فى كل حال يتجلى فيها الحق فى الخلق ، « تنفيس » بالمعنى الذى شرحناه .

(٢١) « فالكل فى عين النفَس كالضوء فى ذات الغَلَس » الأبيات

النَّفَس بمثابة الجوهر الهيولانى الذى تتفتح فيه صور الوجودات ، وإذا أخذناه فى إطلاقه وعدم تعينه كان بعيداً عن الإدراك والتصور ، وهذا هو السر فى تشبيهه بالظلمة الحالكة . أما إذا نظرنا إليه من ناحية ظهور « الكل » فيه أمكننا أن ندرك صور « الكل » فى فحمة هذا الظلام، لما سكب الحق على هذه الصور من نور الوجود

ولما كان الظلام لا يمكن إدراكه إلا عن طريق ما يتخلله من النور ، لم ندرك « النَّفَس الإلهى » إلا عن طريق ما تفتح فيه من صور الوجود .

ولكن كيف ظهر الخلق فى الحق؟ أو كيف تفتحت صور الوجود فى النَّفَس الإلهى؟ كيف ظهر الخلق ؟ هذا سؤال حاول الإجابة عنه أهل النظر بالبرهان ، وأجاب عنه الصوفية بالكشف، وطريق أهل النظر عقلى منطقى، وطريق الصوفية ذوق شهودى. أما الأولون فلما طلبوا حقيقة الأمر وأعياهم مطلبها قعدوا عن طلبها واستكانوا . وأما الآخرون فجدوا فى الطلب حتى وصلوا إلى غايتهم وشاهدوا الأمر شهوداً عينياً ليس فيه لبسٌ أو تأويل .

أما صاحب النظر فيرى أمر الخلق كما يرى النائم حلماً من الأحلام : أى أنه يرى رمز الحقيقة لا الحقيقة نفسها . وإلى أصحاب النظر (الفلاسفة) يشير بقوله :

والعلم بالبرهان فى سلخ النهار لمن نعس

أى والعلم بمسألة الخلق وظهور الكل فى النفس الإلهى من خواص الناعسين الذين تبدو لهم الحقيقة فى ثوب من الخيال ، فيطلبون تأويلها كما تبدو للنائم الحقائق فى صور الأحلام . وسلخ النهار رمز لآخر مرحلة من مراحل السلوك إلى الحق .

فيرى الذى قد قلته رؤيا تدل على النفس

أى فيرى الأمر الذى شرحته كما يرى الحالم رؤياه لا كما يرى العارف رؤيته .

فيريحه من كل غم فى تلاوته عبس

أى فتريحه هذه الرؤيا الناقصة من كل غم يشعر به من جراء الحيرة العقلية التى يشعر بها إزاء هذه المشكلة . والمراد بعبس هنا القلق والحيرة لا السورة القرآنية المسماة بهذا الاسم (س ٨٠) .

أما أصحاب الكشف والشهود فيشير إليهم بقوله :

ولقد تجلى للذى قد جاء فى طلب القبس

أى ولقد تجلى هذا الأمر وظهر على حقيقته لأولئك الذين جدوا فى الطلب وسموا وراء النور (الله) . والإشارة هنا إلى موسى الذى قال لأهله « امكثوا إنى آنست ناراً لعلى آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى . فلما أتاها نودىَ يا موسى إنى أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوًى » (قرآن س ٢٠ آية ١٠ ـ ١١) .

فموسى جاء فى طلب القبس فرآه ناراً وهو نور . وكذلك كل سالك إلى الله يطلب هذا النور .

فرآه ناراً وهو نو ر فى الملوك وفى العسس

أى أن موسى رأى الحق فى صورة النار وهى فى الحقيقة النور الذى ظهر فى كل شىء فى الوجود : أعلاه ـ وهو المشار إليه بالملوك ـ وأسفله، وهو المشار إليه بالعسس. واستعمال كلمة العسس للمظاهر الوجودية الدنيا لا يخلو من مغزى ، لأن العسس وهم حراس الليل ، لا يظهرون فى صورة كاملة واضحة لاشتمال الليل عليهم ؛ وكذلك المظاهر الوجودية الدنيا لا يظهر فيها كمالات النور الإلهى واضحة لقصور استعدادها عن قبول ذلك النور . أما الملوك وهم أظهر الناس، فهم رمز للمجالى الإلهية العليا التى قبل استعدادها أكبر قسط من النور الإلهى .

ويمكن أن يكون معنى البيت ـ كما يفهمه القيصرى ـ أن الحق (النور) ظهر للكاملين من العارفين ـ وهم الملوك ـ ولأولئك الذين هم أقل حظاً فى الكمال منهم ـ وهم العسس ـ .

بعد ذلك أشار إلى إفلاس طرق الفلاسفة فى الوصول إلى الحقيقة وابتئاسهم فى قوله:

فإذا فهمت مقالتى فاعلم بأنك مبتئس

ثم عرج على قصة موسى ثانية فقال لو أنه طلب الحق فى صورة أخرى غير صورة القبس لرآه فى الصورة التى طلبه فيها ، لأن الحق يظهر فى كل صورة من صور الوجودات ولا يخيب أمل عبده فيه . فمن طلب الحق فى شىء وجده : وهذا بالضبط

الحق المعتقد فيه لا الحق المطلق كما أشرنا إلى ذلك من قبل . فمن الجهل إذن فى نظر ابن عربى أن تطالب الحق فى صورة معينة وتقول هو ذى دون غيرها من الصور، فإن ذلك عين الكفر الذى وقع فيه المسيحيون . بل اطلبه فى أية صورة من الصور ولا تحصره فيها فإن الحقيقة تمنع من الحصر والتقييد . اجعل قلبك هيولى المعتقدات كلها وشاهد الحق فى كل شيء . هذا هو الدين العام الذى يدعو إليه ابن عربى وقد سبق شرحه فيما مضى (راجع مثلا الفص ١٢ التعليق ٢) .

أما الإشارة إلى طلب موسى ففى قوله :

لو كان يطلب غير ذا　　　لرآه فيه وما نكس

(٢٢) « مقام حتى نعلم » .

هذا هو مقام الفرق أى مقام التمييز بين الواحد والكثرة . وقد قام الحق بالنسبة لعيسى عليه السلام فى هذا المقام عند ما سأله عن صحة ما نسب إليه من الأقوال مما ورد ذكره فى القرآن فى سورة المائدة : (آية ١١٦ ـ ١١٧) وترجع تسمية هذا المقام « بمقام حتى نعلم » إلى قوله تعالى : « ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم (قرآن س ٤٧ آية ٣١) . فهنا وضع الحق نفسه فى مقام من يأخذ علمه بالناس من الناس أنفسهم مع أن علمه قديم سابق عليهم . هذا إذا نظرنا إلى اثنينية العالم والمعلوم ـ الحق والخلق ـ ولكن الحقيقة تأبى الاثنينية إذ العالم عين المعلوم . وكذلك الحال فى عيسى الذى أقامه الحق مقام المسئول وطلب منه معرفة حقيقة ما قاله الناس فى ألوهيته . هذا مقام «حتى نعلم» أيضاً، وهو مقام اثنينية اعتبارية ووحدة حقيقية .

وغنى عن البيان أن ما أورده الحق سبحانه فى القرآن من حديث بينه وبين عيسى إنما قصد به أمر آخر غير ما يقصده ابن عربى : ويستوى عنده أن هذا الحديث قد وقع بالفعل أو لم يقع ؛ ولكنه يأخذه على أنه مثال يوضح به وحدة السائل والمسئول

ووجود الكثرة في عين الوحدة . ولذلك فسر جميع الآيات التي وردت في هذا الخطاب تفسيراً يتفق مع مذهبه في وحدة الوجود : كقوله مثلا في تفسير : « إن كنت قلته فقد علمته » أي علمته «لأنك أنت القائل، ومن قال أمراً فقد علم ما قال : وأنت اللسان الذي أتكلم به » الخ . وكقوله : « تعلم ما في نفسي » : والمتكلم الحق . ولا أعلم ما فيها (بدلاً من قوله تعالى : ولا أعلم ما في نفسك). فنفى العلم عن هوية عيسى من حيث هويته لا من حيث إنه قائل وذو أثر » . يريد بذلك أننا إذا نظرنا إلى عيسى من حيث هو صورة من صور الحق قلنا إنه ليس له علم بذاته . وإذا نظرنا إليه من حيث إنه الحق متجلياً بهذه الصورة العيسوية الخاصة التي قالت ما قالت ، نسبنا إليه العلم . والمراد بالأثر خلق عيسى الأشياء وتصرفه فيها . فالعلم المنفي عن عيسى إنما نفي عنه من حيث صورته الشخصية لا من حيث حقيقته .

(٢٣) « فانظر إلى هذه التنبئة الروحية الإلهية ما ألطفها وأدقها » .

أوردت المخطوطات التي رجعت إليها كلمة « تثنية » . ورفض القيصري هذه القراءة لسببين : الأول : أن الاثنينية لا يمكن أن توصف بأنها روحية إلهية بينما يمكن وصف التنبئة بهما . الثاني : أن عنوان الفص هو الحكمة النبوية لا الحكمة الثنوية . والنبوية والتنبئة مشتقان من أصل واحد . ولرفض القيصري ما يبرره ، ولكنه يجب ألا ننسى أن ابن عربي يفيض ـ في هذا الجزء من الفص ـ في شرح الآيات القرآنية السالف ذكرها على أساس فكرته في وحدة الاثنينية والجمع (راجع شرح القيصري ص ٢٦٨) .

(٢٤) « إذ لا يؤمر إلا من يتصور منه الامتثال وإن لم يفعل » .

شرحنا في أكثر من موضع في هذا الكتاب معنى الأمر الإلهي وفرقنا بين الأمر التكليفي والأمر التكويني . وكذلك شرحنا الصلة بين الأمر الإلهي والجزاء على طاعة العبد ومعصيته .

كل من يؤمر بأمر إلٰهى يتصوَّر منه الامتثال لهـذا الأمر ، وإلا كان أمر من لا يتصور منه الامتثال ضرباً من العبث . ولـكن العباد منهم من يمتثل ومنهم من لا يمتثل حسبما قدر فى طبيعتهم من الأزل . فإن بعض أعيان الوجودات طبعت أزلا على الطاعة فى حين طبع غيرها على المعصية . ولـكن هذا لا يمنع ـ فى نظر ابن عربى ـ من توجيه الأوامر الإلٰهية إلى الجميع على السواء ، لأن الجميع يتصور فى حقهم امتثال ما أمروا به .

ومهما تـكن استجابة العبد لأوامر الله التكليفية ، فإنهـا امتثال تام لأوامره التكوينية : أى أن العبد الذى يعصى الأمر التكليفى إنما يطيع بفعله هذا الأمر الإلٰهى التكوينى . (قارن الفص الثامن التعليق ١ ، ٢ ، ٦) .

(٢٥) فـكان الغيب ستراً لهم عما يراد بالمشهود الحاضر » .

المراد بالغيب ضمير الغائب « هم » فى مثـل قوله تعالى : « هم الذين كفروا » . والشهود الحاضر هو الحق الظاهر المتجلى فى صور أعيان الممكنات . هذا إذا نظرنا إلى الحقيقة الوجودية من حيث إنها « حق » . أما إذا نظرنا إليها من حيث إنها خلق وأثبتنا للخلق وجوداً ، فقد سـترنا الحق وراء صورها . وهذا معنى قوله أن الغيب (والمراد به الخلق المشار إليه بالضمير هم) ستر للمشهود الحاضر . أما أن الحق هو المشهود الحاضر ، فذلك لأن أعيان الممكنات فى ذاتها عدم محض ولم تبرح كذلك لأنها صور معقولة فى عالم الغيب العلمى : وهذا هو الوجه الذى يرتضيه ابن عربى الذى يُغَلِّب جانب الحق على جانب الخلق دائما فى وحدته الوجودية .

وقد اختار قوله تعالى : « هم الذين كفروا » لا ليوضح فـكرته بضمير الغائب الوارد فيها فحسب ، بل ليفهم كذلك كلمة « كفروا » فهما خاصاً يدعم به هذه الفكرة . فـكفروا هنا ليست بمعنى لم يؤمنوا ، بل بمعنى ستروا أو أخفوا ، وهذا هو المعنى الحرفى

للكامة . فهم كفروا أى ستروا الحق وراء صورهم فأخفوا بذلك حقيقتهم . إن العالم كله حجاب على الحق ، فمن أثبت للعالم وجوداً فقد وضع أكثف حجاب بينه وبين الحق .

(٢٦) «حتى إذا حضروا تكون الخميرة قد تحكمت فى المعجين فصيرته مثلها»

المعجين هو الناحية البشرية فى الإنسان ـ الناسوت . والخميرة ما فى الإنسان من لاهوتية يستطيع بها الوصول إلى مقام الفناء فى الله ، ويتحقق بوحدته الذاتية معه ، بعد أن يتخلص من قيود عبودية أنانيته . والحضور هو الوصول إلى هذا المقام . فإذا حصل العبد فى مقام الفناء غلبت لاهوتيته ناسوتيته أو انمحت ناسوتيته وتحقق بالوحدة الكاملة .

الفص السادس عشر

(١) يبحث هذا الفص في مسألتين هامتين إلى جانب مسائل أخرى كثيرة تتصل بهما : الأولى الرحمة الإلهية : معناها وأقسامها . وقد سبقت الإشارة إلى الرحمة في النصوص التي علقنا عليها . ولكننا هنا بإزاء شرح أوفى لأحد قسمي الرحمة وهو رحمة الوجوب .

وليس لاقتران اسم سليمان عليه السلام بالحكمة الرحمانية في عنوان الفص من سبب ظاهر إلا ما ورد في القرآن في قصته مع بلقيس والكتاب الذي أرسله إليها يدعوها فيه إلى الله ، وفي فاتحة الكتاب قوله : « إنه من سليمان وإنه باسم الله الرحمن الرحيم » . فليس هذا الاقتران إذن إلا أمراً عرضياً صرفاً ، ولو ذكر اسم رسول آخر غير سليمان في معرض ذكر سليمان لسميت الحكمة باسمه . ولكن هذا شأن ابن عربي في اختيار معظم عناوين فصوصه .

المسألة الثانية الهامة هي مسألة الملك والخلافة والتصرف ، وهذه أيضاً متصلة بسليمان على نحو ما فصله القرآن في شأنها .

(٢) « فأخذ بعض الناس في تقديم اسم سليمان على اسم الله تعالى ، ولم يكن كذلك » .

يذهب بعض المفسرين إلى أن سليمان عليه السلام قد ذكر اسمه قبل اسم الله تعالى في كتابه إلى بلقيس عند ما قال : « إنه من سليمان وإنه باسم الله الرحمن الرحيم » ، ولكن ابن عربي يخطىء هذا الرأي لما يقتضيه من نسبة الجهل وعدم البصر بما يليق نحو الجناب الإلهي إلى رسول كسليمان . وحجته في ذلك أن الجملة الأولى وهي

« إنه من سليمان » ليست جزءاً من كلام سليمان إلى بلقيس ، بل هي إخبار منها لقومها بأنها أُلقِيَ إليها كتاب من سليمان . أما أول الكتاب فهو « بسم الله الرحمن الرحيم » .

ومن الناس من يعتبر الجملة الأولى جزءاً من كتاب سليمان إلى بلقيس ويلتمس لسليمان عذراً في تقديم اسمه على اسم الله ولا يعد ذلك جهلا من الرسول ، بل عملا قصد به إلى غاية خاصة ، وذلك أن سليمان لما علم أنه ليس من عادة الملوك الاحتفاء برسالات الأنبياء ولا تكريم حامليها ، بل لقد يدفعهم الشطط في امتهانها وتحقيرها إلى تمزيقها أو إحراقها أو التمثيل بها أي نوع من أنواع التمثيل كما فعل كسرى بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ لما علم سليمان كل ذلك ، قدم اسمه على اسم الله لكي يعرض اسم هو أولا لمثل هذه الإهانة إن وقعت . وهذا تعليل في نظر ابن عربي في غاية الضعف ، إذ لو كان في نية بلقيس أن تمتهن كتاب سليمان بالإحراق أو التمزيق لأصابت هذه الإهانة كل ما فيه ، ولما منعها من فعلها تقديمُ أحد الاسمين على الآخر.

(٣) « فأتى سليمان بالرحمتين : رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللتان هما الرحمن الرحيم » .

على هذين الاسمين الإلهيين : الرحمن والرحيم الوارد ذكرهما في كتاب سليمان إلى بلقيس ، والواردان أيضاً في فاتحة كل سورة من سور القرآن الكريم بنى ابن عربي فكرة فلسفية من أخصب الأفكار في مذهبه . وليس بين الاسمين من الناحية اللغوية كبير فرق ، ولكنهما يستعملان في اصطلاحه الخاص للدلالة على «الحق» باعتبارين مختلفين تمام الاختلاف . فالرحمن هو واهب رحمة الامتنان ، والرحيم هو واهب رحمة الوجوب . ورحمة الامتنان هي الرحمة العامة الشاملة لجميع الخلق، وليست إلا منح كل كل موجود وجوده على النحو الذي هو عليه في غير مقابلة أو عوض . فهي الرحمة التي أشار الله إليها في قوله : « ورحمتي وسعت كل شيء » ، وهي مرادفة للوجود أو

لمنح الوجود على سبيل المنة، وليس لها أى صلة بمعانى الشفقة أو العطف أو العفو ، وإن كنا نستطيع أن نقول فى ضرب من التجوز إن الحق تجلى فى صور الممكنات وخلع عليها وجوده شفقة منه بها وعطفاً منه عليها .

أما رحمة الوجوب فهى التى أوجبها الحق على نفسه فى قوله : « كتب ربكم على نفسه الرحمة » ، وفى قوله : « فسأكتبها للذين يتقون الخ » . وقد يراد بها إحدى رحمتين :

الأولى : ما يمنحه الحق من الوجود للكائنات بحسب ما هى عليه فى أعيانها الثابتة ، فإن هذه الأعيان تطلب بمقتضى طبيعتها وما جبلت عليه أن يكون وجودها على نحو خاص ، وليس للحق إلا أن يمنحها ذلك الوجود لأنها توجب عليه ذلك المنح . وليس هذا الوجوب وهذه الضرورة إلا الجبرية التى أشرنا إليها فيما سبق . (راجع الفص الثانى التعليق ٣ والفص الخامس التعليق ٤ و ٦ و ٧ الخ الخ) .

الثانية : ما يمنحه الحق من رحمته للعباد بحسب أفعالهم . وهذه أيضاً واجبة عليه لأن العدل يقتضيها . وهو مذهب المعتزلة . وإليه أشار بقوله : « فإنه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك للعبد ـ بما ذكره الحق من الأعمال التى يأتى بها هذا العبد ـ حقاً على الله تعالى أوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة » .

ولكن لما كان منح الله الخلق ما يستحقون سواء بحسب ما تقتضيه أعيانهم الثابتة أو بحسب ما تقتضيه أعمالهم ، داخلا تحت الفعل الإلٰهى الأعم وهو منح الله الوجود لجميع الموجودات ، لما كان كذلك ، دخل الاسم الرحيم فى الإسم الرحمن دخول تضمن كما يقول ، وكان الاسم الرحمن هو الواهب الرحمة، أى واهب الوجود إطلاقا سواء أكان الوجود محض امتنان من الحق للخلق ، أو حقاً عليه لهم .

وقد عولجت بعض نواحى هذه المسألة الهامة فى شىء من التفصيل فيما مضى . راجع صلتها بمدح الله لأفعال العبد وذمها : الفص السابع : التعليق ٤ ؛ وصلتها

بمسألة العقاب والثواب فى نفس الفص : التعليق ١١ ؛ ومنزلتها من مذهب المؤلف فى الجبر . الفص الخامس : التعليقات ٤ ، ٦ ، ٧ والفص الثامن : التعليق ٦ . وعن المعنى الميتافيزيقى والمعنى الخلقى للرحمة : الفص العاشر : التعليق ٢ وافتتاح الفص الحادى والعشرين .

(٤) « ومن كان من العبيد بهذه المثابة فإنه يعلم من هو العامل منه » .

أى ومن كان من العبيد يمنحه الله رحمة الوجوب استحقاقاً لأفعاله فإنه يعلم مَنْ هو الفاعل لأفعاله على الحقيقة ! والفاعل لجميع الأفعال على الحقيقة هو الله.وقد يكون المراد بها أيضاً أن العبد الذى يمنحه الله رحمة الوجوب جزاء لأفعاله يعلم مايَفْعَل منه: أى يعلم العضو الذى يقوم بالعمل فيستحق الجزاء. ويؤيد هذا التأويل أن المؤلف أخذ بعد ذلك مباشرة فى شرح أعضاء الإنسان المقسَّم بينها العمل، ولـكنه يعود إلى المعنى الأول وهو المعنى المتصل بمذهبه فى وحدة الوجود حيث يقول « وقد أخبر الحق أنه تعالى هويةَّ كل عضو منها . فلم يكن العامل غير الحق والصورة للعبد » .

فعلى الوجهين جميعاً نراه يقرر أن الأفعال كلها للحق لأنه هوية كل فاعل وهويته سارية — أو على حد قوله — مدرجة فى جميع ما يفعل ومن يفعل ، لا فرق فى ذلك بين عاقل وغير عاقل وبين حى وغير حى . ولـكن هويته مدرجة فى صور الفاعلين على نحو وجود المعنى الـكلى فى جزئياته لا على نحو وجود التمكن فى المـكان . فنظريته إذن ليست نظرية حلول أو اثنينية ، كما أنها لا تشبه نظرية الأشاعرة فى خلق الأفعال لأن الله لا يخلق الفعل على يد العبد ويتخذ من العبد أداة لظهوره كما يقولون ، بل يفعل الفعل الصادر عن صورة العبد وهو فى الوقت نفسه عين تلك الصورة : وهـذا ما لا يمكن للأشاعرة أن يسلموا به .

(٥) « بل هى من المُلْك الذى لا ينبغى لأحد من بعـده ، يعنى الظهور به فى عالم الشهادة » .

بعد أن شرح أن الأفعال كلها لله وإن ظهرت على أيدي العباد ، وأن الفرق بين نسبتها إلى الحق ونسبتها إلى الخلق ليس إلا الفرق بين اسم الله الباطن واسمه الظاهر، أو اسمه الأول واسمه الآخر ، قال إن هـذا علم لا يغيب عن سليمان ؛ بل هو جزء من المُلك الذى طلبه سليمان من الله حيث قال «وهب لى مُلكاً لاينبغى لأحد من بعدى» ولم يكن ذلك المُلك شيئاً خاصاً به دون غيره ، بل كان مُلكاً منحه الله أناساً قبل سليمان وبعده . ولكن سليمان وحده اختص من بين سائر الخلق بالظهور به فى عالم الشهادة . فقد منح الله سليمان قوة التصرف فى الكائنات حيها وميتها ، إنسها وجنها وهى قوة منحها غير سليمان من قبله ومن بعده . ولكنه وحده كان مأموراً من الله بالظهور بها لأن الله أعطاه الخلافة الظاهرية وهى المُلك : وهذه من مستلزماته .

(٦) « ورحمتى وسعت كل شىء حتى الأسماء الإلهية : أعنى حقائق النسب ، فامتنَّ عليها بنا » .

النسب هنا هى النسب بين الحق والخلق أو بين الواحد والكثير ـ الله والعالم . وليست هذه النسب سوى الأسماء الإلهية ـ لا مجرد الألفاظ الدالة على هـذه الأسماء ، بل حقائق الأسماء . ومن رحمة الله الامتنانيه التى وسعت كل شىء رحمته بهذه الأسماء بأن حقق وجودها عن طريق وجود مظاهرها ومجاليها وهى العالم المرموز إليه «بنا» فى قوله « فامتن عليها بنا ». فنحن (العالم) نتيجة رحمة الامتنان التى رحم بها الحق الأسماء الإلهية لأنه بإيجادنا أوجدها ، وإيجاد أى شىء هو عين الرحمة به ، لا فرق فى ذلك بين ما هو خير وما هو شر ، وما هو حسن وما هو قبيح ، وما هو طاعة وما هو معصية . فإن هذه كلها معان تضاف إلى مقولة الوجود لاعتبارات خاصة خارجة عن مفهوم الوجود ذاته . والذى تتعلق به رحمة الامتنان هو الوجود من حيث هو وجود لا من حيث هو وجود شر أو خير أو وجود طاعة أو معصية . أما ظهور الأشياء فى الوجود على النحو الذى هى عليه فمن رحمة الوجوب لا من رحمة الامتنان، لأن ظهور

أى موجود بصفة ما أو على نحو ما راجع إلى طبيعة الوجود ذاته وما توجبه هـذه الطبيعة . ولهذا قال « ثم أوجبها على نفسه » ، أى فى قوله « فسأكتبها » بظهورنا لنا : أى بظهور العالم لنا على النحو الذى ظهر فيه .

(٧) « فعلى من امتن وما ثَمَّ إلا هو ؟ إلا أنه لابد من حكم لسان التفصيل » .

بعد أن بيَّن أن الحق سبحانه قد أفاض برحمة امتنانه الوجودَ على الخلق بأن ظهر فى صوره ، قال إن الحق هو هوية الخلق ولا اثنينية فى الأمر على الإطلاق . فلم يمتن الحق إلا على نفسه ولم يرحم إلا نفسه : أى لم يظهر هذا الوجود الإضافى إلا فى ذاته . ولـكن هـذه لغة الوحدة أو لغة الجمع على حد قول الصوفية . وهنالك لغـة الـكثرة فى مقام التفصيل الذى هو مقام الفرق،وهذا المقام له حكمه، وإلا كيف نفسر اختلاف الخلق فى الصور وتفاوتهم فى درجات معرفتهم وما إلى ذلك من الفروق التى نلمسها فى نواحى الوجود ؟ لا يمكن أن نفسر هذا كله إلا إذا تـكلمنا بلسان الفرق بين الذات الواحدة وصورها الوجودية المختلفة مع اتحاد هذه الصور فى العين .

هذا، وقد قرأ بعض الشراح كلة التفضيل (بالضاد) بدلاً من التفصيل (بالصاد) قائلين إن المراد أننا يجب أن نعترف بمبدأ التفضيل بين الصور الوجودية ــ بالرغم من اتحادها فى العين ــ لـكى نفسر اختلاف ما ظهر من تفاضل الخلق فى العلوم وغيرها . ولـكن القراءة الأولى أدق فى نظرى .

وليست المفاضلة ــ فى مقام التفصيل الوجودى ــ حاصلة بين المظاهر الوجودية وحدها ، بل هى حاصلة كذلك بين الصفات الإلهية ذاتها . فالعلم أفضل من الإرادة فى تعلق كل منهما بالأمور المعلومة والمرادة، والإرادة أفضل من القدرة فى تعلق كل منهما . وكذلك السمع والبصر الإلهى وجميع الأسماء الإلهية على درجات فى تفاضل بعضها على بعض .

أما فضل العلم الإلهى على الإرادة فلعمومه وشمول تعلقه بكل ما هو معلوم سواء أكان أمراً وجودياً أم عدمياً، موجوداً بالقوة أم بالفعل ، ممكن الوجود أم مستحيل الوجود . وأما فضل الإرادة على القدرة فلتقدمها عليها ولأن تعلقها أعم من تعلق القدرة .

(٨) « وهو السميع البصير . فأثبت بصفة تعم كل سامع بصير من حيوان ».

السميع والبصير اسمان من أسماء الله . ويمكن أن يقال إن التفاضل واقع بينهما على نحو ما تتفاضل الأسماء الإلهية كما ذكرنا. ولكن فيلسوف وحدة الوجود يفسرها هنا تفسيراً آخر . وهو أن الحق سبحانه عند ما وصف نفسه بأنه السميع والبصير لم يرد مجرد حمل صفتى السمع والبصر على نفسه، بل أراد فوق ذلك أن يقرر أنه وحده هو الذى يسمع فى كل مايسمع ومن يسمع، والذى يبصر فى كل مايبصر ومن يبصر. هذه هى ناحية التشبيه فى مذهب ابن عربى الذى أشرنا إليه ، وهو تشبيه يكاد يوقعه فى التجسيم المحض . ولكنه يخفف من شناعة هذا التشبيه بما يذكره عن تنزيه الحق بمعنى إطلاقه ـ فى ذاته ـ عن كل قيد وكل تحديد . فهو ليس هذا السامع أو ذاك ، ولا هذا المبصر أو ذاك ، بل هو عين كل ما يسمع وما يبصر. وبهذا يصدق على الحق أنه « ليس كمثله شىء » لأنه لا يشبه أى شىء من المخلوقات وإن كان عين المخلوقات جميعها .

وعلى هـذا ، إذا فهمنا التفاضل بين السميع والبصير على معنى أنه حاصل بين صفتين من الصفات الإلهية، قلنا إن صفة البصر أكمل وأفضل من صفة السمع . وإذا فهمنا السميع والبصير بمعنى الحق الذى يسمع فى ذات كل سامع ، ويبصر فى ذات كل مبصر ، كان التفاضل حاصلاً بين صور الموجودات لا بين صفتين من الصفات الإلهية . قارن فى مسألة التنزيه والتشبيه الفص الثالث : تعليق ١ ، ٢ الخ .

(٩) « وما ثَمَّ إلا حيوان ... إلى قوله فإنها الدار الحيوان » .

ليست الحياة قاصرة على نوع معين من المخلوقات كما يظن المحجوبون بل هي مبدأ عام سار في الوجود بأسره. وهذا معنى قوله « فما ثَمَّ إلا حيوان » : أي فما في الوجود إلا ذو حياة ، وإن كانت هـذه حقيقة تخفى عن إدراك بعض الأفهام وتتجلى للبعض الآخر بطريق الكشف والذوق . أما سريان الحياة في الوجود كله فلأنها صفة من صفات الحق تتجلى في كل موجود بحسب استعداده وأهليته ؛ ولذا بدت واضحة جلية في بعض الكائنات فوصف بأنه حي ، وبدت في غيرها أقل وضوحاً وجلاء فلم يوصف بالحياة . ولو علم الناس سريان جميع الصفات الإلهية من العلم والحياة والقدرة والسمع والبصر ونحوها في الموجودات لما قالوا بغير ما قال الشيخ : ولكنهم في هذه الدنيا محجوبون عن مثل هذه الحقائق التي لا يرقى إلى إدراكها إلا القليلون .

ولكن ثمة مقاماً ينكشف لكل إنسان فيـه وجه الحقيقة ويرفع عن قلبه الحجاب — ولعله يريد بهذا المقام «الموت» الذي تتحرر فيه الروح من قيود البدن — أو «الفناء الصوفي» الذي يتحقق فيه هذا التحرر أيضاً ، فيدرك الإنسان الحياة في كل شيء ويشهدها في كل موجود . وهذا المقام هو الذي سماه بالدار الآخرة وقال إنها المعنيـة بقوله تعالى « وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كان يعلمون » (س العنكبوت آية ٦٤)

(١٠) «فمن عمَّ إدراكه كان الحق فيه أظهر في الحكم ممن ليس له هذا العموم»

تحتمل هذه العبارة الغامضة أحد معنيين وذلك بحسب ما نفهمه من كلمتي «الحق» و « الحكم » . فيصح أن يكون المراد بها أن من عم إدراكه فنظر إلى الوجود نظرة شاملة وشاهد وجود الحق في كل شيء وحياته في كل شيء ، كان الحق (أي الصواب) أظهر في حكمه ممن قصرت أفهامهم عن إدراك هذه المعاني . ويصح من ناحية أخرى أن يكون المراد أن من عم إدراكه للوجود (بالمعنى المتقدم) ، كان الحق (أي الله) فيه أظهر منه في غيره في الناحية التي يحكم بها عليه . فإن حَكَمَ على الحق بأنه حي مثلاً كان « الحق الحي » أظهر فيه منه في غيره من المخلوقات ، وإن حكم عليـه بأنه سميع

أو بصير كان « الحق السميع » أو « الحق البصير » فى ذلك الحا كم أظهر منـه فى غيره وهكذا . وكلا التأويلين يحتمله مذهب المؤلف فى وحدة الوجود ، وإن كان التأويل الأول أظهر .

(١١) « وأما فضل العالِم من الصنف الإنسانى على العالِم من الجن بأسرار التصريف وخواص الأشياء فمعلوم بالقدر الزمانى » .

يشير إلى مسألة نقل عرش بلقيس إلى مجلس سليمان وماقاله كل من العفريت والرجل الذى عنده علم الـكتاب فى ذلك . قال الأول : « أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك » ؛ وقال الآخر : « أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك » . ويظهر فضل الثانى على الأول – كما يقول – فى القدر الزمانى الذى حدده لنقل العرش . فإن زمن القيام من المـكان مدة يمكن قياسها ، وهى أعظم بكثير من زمن ارتداد الطرف من شىء مرئى إلى الشخص الرائى . بل إن زمن ارتداد الطرف لحظة لا يمكن قياسها ، لأن الزمان الذى يتحرك فيه البصر ليرى شيئاً من الأشياء هو عين الزمان الذى تقع فيـه الرؤية مهما بعدت المسافة بين الرائى والمرئى . لهذا كان آصف بن برخيا ، وهو الرجل الذى عنده علم من الـكتاب ، أتم فى علمه وفى عمله من العفريت .

لـكن ماذا حدث لعرش بلقيس؟ هل نقل من مكانه إلى مجلس سليمان فى اللحظة التى ذكرها آصف ؟ يقول ابن عربى إنه لم يحدث انتقال من مكان إلى مكان ، كما أن سليمان ومن كان فى حضرته لم يتخيلوا أنهم رأوا العرش فى حين أنهم لم يروه بدليل قوله تعالى « فلما رآه مستقراً عنده قال هذا من فضل ربى » . لم يحدث هذا ولا ذاك وإنما الذى حدث هو خلق جديد للعرش : أى إعدام له فى مكانه الأصلى وإيجاد له فى مجلس سليمان : كل ذلك فى لحظة واحدة . وأن الذى قام بذلك هو آصف بن برخيا الذى كانت له قوة على التصرف فى الأشياء وعلم بخصائصها وأسرارها .

(١٢) « الخلق الجديد » .

بينا فى التعليق السابق كيف فسر ابن عربى مسألة عرش بلقيس على أساس فكرته فى الخلق الجديد ؛ ولكن أمر الخلق الجديد ليس قاصراً على هذه المسألة ، بل هو فكرة من أخصب أفكاره يفسر بها كثيراً من المشكلات العويصة الأخرى سواء ما اتصل من ذلك بمسائل ما بعد الطبيعة وما اتصل منها بالتصوف . فالعليّة والتعدد والتغير وما إلى ذلك من صفات العالم الخارجى متصلة اتصالاً وثيقاً بفكرته فى الخلق الجديد ، وكذلك مسأله خلق الأفعال على أيدى العباد وبأى معنى يعتبرهم فاعلين لها وبأى معنى يعتبرهم غير فاعلين وهكذا . بل إن مسألة الخلق الجديد عنده هى مسألة الخلق إطلاقاً : يفسر بها بأى معنى يصح لنا أن نتحدث عن خلق العالم .

ليس الخلق فى نظر ابن عربى إيجاداً لشىء لا وجود له ، فهذا مستحيل عقلاً وعملاً ، ولا هو فعل قام به الحق فى زمن مضى دفعة واحدة ثم انتهى منه ؛ بل هو حركة أزلية دائمة، عنها يظهر الوجود فى كل آن فى ثوب جديد وتتعاقب عليه الصور التى لا تتناهى عداً من غير أن تزيد فيه أو تنقص منه شيئاً فى جوهره وذاته. فالخلق بمعنى الإيجاد من العدم أو الابتداع على غير مثال سابق ، والخالق بمعنى الموجد من العدم أو المبدع على غير مثال سابق ، لا محل لها فى مذهبه : وإنما الخالق عنده هو جوهر أزلى أبدى يظهر فى كل آن فى صور ما لا يحصى من الوجودات ، فإذا ما اختفت فيه تلك، تجلّى فى غيرها فى اللحظة التى تليها . والمخلوق هو هذه الصور المتغيرة الفانية التى لا قوام لها فى ذاتها:أو هى الأعراض التى تتعاقب على هذا الجوهر الثابت الدائم . وفى هذا تكرار لنظرية الأشاعرة فى الجواهر والأعراض وقولهم بالتجدد الدائم للأعراض على نحو ما أشرنا إليه فى الفص الثانى عشر (التعليق ١٣) فما يسميه ابن عربى الخلق الجديد أو تجديد الخلق مع الأنفاس هو بعينه ما يسميه الأشاعرة تجديد الأعراض وإن اختلفت الفكرة الأساسية فى المذهبين .

ففى هذا البحر اللانهائى من الوجود تتقلب الموجودات فى كل آن فى صور جديدة أو تخلق خلقاً جديداً على حد قول ابن عربى ، وإن كان هذا التغير ، أو هذا الخلق ، غير مدرك بالحس . وهذا فى نظره سر ما يشعر به الناس من لبس فى شأنه. قال تعالى « بل هم فى لبس من خلق جديد » (سورة ق آية ١٥) وغنى عن البيان أن الآية لا صلة لها بشىء مما يقوله .

وعند ما يتحدث عن الفناء الصوفى يضيف إلى معناه العادى معنى فلسفياً متصلا شديد الاتصال بهذا الخلق الجديد . فالفناء ليس معناه محو صفات الصوفى أو ذاته ، أو تحققه فى مقام خاص بوحدته الذاتية مع الحق فحسب ، بل هو رمز على محو صور المحدثات محواً مستمراً فى كل آن من الآنات، وبقائها فى الجوهر الواحد المطلق — الحق . فالفناء ليس معنى يتعارض مع فعل الخلق ، بل هو أحد وجهى هذا الفعل ، والوجه الآخر هو البقاء . والخلق سلسلة من التجليات الإلهية : كل حلقة منها ابتداء ظهور صورة من صور الوجود واختفاء صورة أخرى. أى أن اختفاء صور الموجودات فى الواحد الحق — وهو فناؤها — هو فى الوقت ذاته عين ظهورها فى صور تجليات إلهية أخرى — وهو البقاء . وهذا معنى قوله فى الفص الثانى عشر « ويرون أيضاً شهوداً أن كل تجل يعطى خلقاً جديداً ويذهب بخلق : فذهابه هو الفناء عند التجلى والبقاء لما يعطيه التجلى الآخر » .

ليس بغريب إذن ألا يكون للدار الآخرة بمعناها الدينى موضع من فلسفة ابن عربى، فإن العالم الذى هو تجلى الحق الدائم أزلى كما هو أبدى . يصرح عن هذا المعنى كل الصراحة فى فتوحاته حيث يقول « النهاية فى العالم غير حاصلة ، والغاية من العالم غير حاصلة ، فلا تزال الآخرة دائمة التكوين عن العالم »[1] وليس دوام تكون الآخرة عن العالم إلا أنها اسم لفناء صور الموجودات عند ما تفنى، كما أن العالم اسم لبقاء صورها

---

(١) فتوحات ج ١ ص ٣٣٨ س ١٥ من أعلى .

عنـد ما تبقى : أى أن الدنيا والآخرة مجرد اسمين للوجهين اللذين ينطوى عليهما الخلق الجديد .

(١٣) « ولا علم لأحد بهذا القـدر ، بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه فى كل نَفَس لا يكون ثم يكون » .

أى أن الإنسان لا علم له بهذا التغير الدائم الجارى فى الكون بأسره، ولا يحس من نفسه أنه فى كل نَفَسٍ وفى كل آن ينعدم ثم يخلق من جديد . ولكن انعدام أى شىء ثم وجوده يقعان فى آن واحد من غير أن تنقضى بينهما فترة من الزمان . ولا يقال إن « ثُمَّ » تقتضى التراخى أو المهلة فإنها ليست كذلك دائماً ، فقد تشير إلى ترتب عِلِّىٍّ بين علة ومعلول يتلاقيان فى الزمان الواحد، مثل هز الردينى واضطرابه فى قول أبى داود جارية (أو جويرة) بن الحجاج .

كهز الردينى تحت العجاج جرى فى الأنابيب ثم اضطرب

فإن هز الردينى علة فى حدوث الاضطراب به وهما حاصلان فى الرمح فى آن واحد . وكذلك الحال فى « ثُمَّ » إذا استعملت فى تفسير معنى الخلق الجديد .

(١٤) « وأما علمه فقوله تعالى « ففهَّمْناها سليمان » ـ مع نقيض الحكم » .

اختص الله سليمان فى جملة ما اختصه به من النعم بالعلم والحكم، ولكنه علم من نوع خاص يختلف عن علم أبيه داود الذى ذكره الله أيضاً على سبيل المنة فى قوله « وكلاً آتينا حكماً وعلماً »[1] . والعبارة تشير هنا إلى نوعى العلم اللذين وهبهما الله داود وسليمان ، ونوعى الحكم اللذين صدرا عنهما فى قصة الحرث والغنم المشهورة. فإنه لما نفشت غنم بعض القوم فى حرث بعضهم شكا إلى داود وكان بحضره ابنه سليمان . فقضى داود لصاحب الحرث أن يأخذ الغنم عوضاً عن التلف الذى أحدثته بحرثه . ولكن ابنه سليمان الذى لم تتجاوز سنه الحادية عشرة حينئذ قضى لصاحب

---

(١) سورة الأنبياء آية ٧٩ .

الحرث يأن ينتفع بالغنم : لبنها وصوفها ونتاجها : إلى أن يصلح حرثه : فوافق داود على حكم ابنه سليمان .

هـذه هي القصة كما يرويها المفسرون ، ولـكن ابن عربي يعتبر حكمي داود وسليمان فيها مثالين لنوعين مختلفين من المعرفة يسمى الأول علماً والثانى فهماً — مستنداً إلى الآية : « ففهمناها سليمان » .

فحـكم داود كان نوعاً من العلم وهبه الله إياه كما وهبـه لغيره من بنى الإنسان : أو هو العـلم الإنسانى العادى المبنى على الروية والتفـكير . أما علم سليمان — الفهم — فهو علم الله خاصة يهبه لمن يشاء من عباده فيظهر فيهم بظهوره تعالى فى صورهم، وذلك عند فنائهم فيه وتحققهم بوحدتهم الذاتية معه. فلم يكن سليمان هو الذى أصدر الحـكم بل الحق هو الذى تـكلم بلسان الصورة السليمانية الخاصة . ولذلك يسميه ابن عربى « ترجمان حق فى مقعد صدق » .

ومهما يكن من أمر القصة نفسها ، بل ومن أمر ما أصدره كل من داود وسليمان فيها من حكم ، فإن التفرقة التى وضعها ابن عربى بين العـلم والفهم : أو بين العقل والذوق ، تفرقة لها قيمتها فى فهم نظريته الإبستمولوجية (الخاصة بطبيعة المعرفة) . ومن سوء الحظ أنه ساق هـذه القصة مثلا يوضح به ما يريد، لأننى لا أرى أن حكم سليمان فيها يمت إلى العـلم الذوقى فى كثير أو قليل على الرغم من أنه كان حكما أدق وأكثر توفيقاً من حكم أبيه .

وأفضل من هذا بكثير المثال الثانى الذى ساقه ليوضح به الفرق بين نوعى المعرفة الآنفى الذكر ، وهو مثال العلم عن طريق الاجتهاد . فإن الاجتهاد نوعان : مصيب وهو ما يأتى موافقاً لحـكم الله فى مسألة من مسائل الدين بحيث لو تولاها الله بنفسه أو أوحى فى شأنها إلى رسوله لما حكم فيها بغير ماحكم صاحب هذا الاجتهاد المصيب. وهـذا النوع من الاجتهاد وقف على الـكاملين من أولياء الله الذين يستمدون علمهم

بالشرع من نفس المعدن الذى يستمد منه الرسول . فهم يأخذون علمهم عن الله مباشرة ، وبألسنتهم ينطق الله . يقول ابن عربى فى وصف نوع من أنواع الفتح على الولى « ويكون التنزل على صاحب هذا الفتح من الرتبة التى نزل فيها القرآن خاصة .. فإن كلام الله لا يزال ينزل على قلوب أولياء الله تلاوة ، فينظر الولى ما تُلِىَ عليه مثل ما ينظر النبى فيما أنزل عليه فيعلم ما أريد به فى تلك التلاوة كما يعلم النبى ما أنزل عليه فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر »[1] وهذا هو المعنى الذى أشار إليه فيما سبق عندما ذكر النبوة العامة — لا نبوة التشريع — وقال إنها لم تنقض بموت النبى . وغنى عن البيان أن هذا النوع من العلم لا يصدق عليه اسم « علم الاجتهاد » بأى معنى من معانيه ، لأنه لا معنى لاجتهادٍ الحكمُ فيه نتيجة للوحى ولا يكون لصاحبه من الأمر فيه إلا تلقى ما يوحى به إليه .

هذا النوع من العلم الاجتهادى هو الذى يذكره ابن عربى فى محاذاة علم سليمان. وأما النوع الثانى فهو الاجتهاد المخطئ الذى لا يأتى موافقاً لحكم الله فى مسألة من مسائل الدين . وهو وليد التفكير والاستدلال لا الوحى أو الإلهام ، وقد ذكره فى محاذاة علم داود .

ولصاحب النوع الأول عنده أجران : أجر لاجتهاده ، وأجر لأنه أصاب فى اجتهاده . أما صاحب النوع الثانى فليس له إلا أجر واحد لاجتهاده فقط .

(١٥) « فنحن معه بالتضمين ، وهو معنا بالتصريح » .

لما كان كل ما هو موجود مظهراً ومجلى للوجود الحق ، وأعيان الممكنات باقية على حالة عدمها أو موجودة بالوجود الحق ، كان الحق مَعَنَا (أى الموجودات) ظاهراً صريحاً كما قال : « وهو معكم أينما كنتم » وكانت أعياننا معه باطناً وضمناً . هذا إذا فهمنا التصريح والتضمين بمعنى الظهور والبطون أو الفعل والقوة اللذين هما وجها

(١) الفتوحات ج ٢ ص ٦٦٦ س ١٠ وما بعده .

الحقيقة الوجودية . أما إذا فهمناهما بمعناهما المنطقى على أنهما من أوصاف القضايا ، أمكننا أن نقول ـ اعتماداً على ما ذكرناه آنفاً من أن الوجود الحقيقى هو وجود الحق ـ إن القول الصريح هو « أن الحق هو الوجود » ، فإذا أضفنا لأنفسنا وجوداً ـ كما نضيف للظلال وجوداً فى حين أنها لا وجود لها فى ذاتها ـ كان قولنا « نحن موجودون » متضمناً فى قولنا « إن الحق موجود » . وكذلك الحال فى المشى على الصراط المستقيم الذى هو صراط الوجود ، فإن الحق على هذا الصراط صريحاً ، ونحن عليه بالتبعية لأنه ليس فى الوجود إلا الحق ، وأعياننا العدمية على الصراط المستقيم بتبعيته . وهذا معنى كونه آخذاً بنواصينا فى قوله تعالى : « ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربى على صراط مستقيم » .

ومعنى هذا كله أنك إذا نظرت إلى الحقيقة الوجودية من حيث إنها « الحق » كان الوجود الظاهر (العالم) شيئاً موجوداً فيه بالقوة أو متضمناً كما يقول ؛ وإذا نظرت إليها من حيث إنها الخلق الظاهر ، قلت إن ذلك الظاهر مجلى للحق ومظهر وإن الحق متضمن فيه .

(١٦) « وأما التسخير الذى اختص به سليمان وفضل به غيره الخ » .

قد شرحنا بعض نواحى التسخير والتصرف فى مواضع سابقة من هذا الكتاب (راجع الفص السادس : التعليق ٩ ، والفص الثالث عشر كله) وليس بين معنيهما كبير فرق إلا أن التسخير إخضاع الشىء لقوة خارجة عنه تعمل فيه ، والتصرف هو استخدام تلك القوة لإحداث أى تغير فى الشىء المسخر . ويظهر أن ابن عربى يفرق بين نوعين مختلفين من التسخير : الأول التسخير الحاصل بوساطة قوة خاصة يطلق عليها الصوفية اسم « الهمة » ، والثانى تسخير الأشياء بمجرد الأمر من غير استعانة بتلك القوة . ويلزم من هذا أن من تسخر له الأشياء بوساطة الهمة لا بد أن يكون قد وصل إلى درجة روحية خاصة هى درجة الجمعية التى يوجه بها همته نحو

الشيء المراد فيحصل عليه : سـواء أكان ذلك من الأمور المتصلة بعالمنا الأرضي أم بالعوالم السماوية الأخرى . وفى هذا يقول : « وإنما قلنا ذلك لأنا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لِهِمَمِ النفوس إذا أقيمت فى مقام الجمعية ، وقد عاينا ذلك فى هذا الطريق » . وهذا صريح فى أن هذا النوع من التسخير يكون بقوة مكتسبة يحصل عليها السالك إلى الله أثناء سلوكه ، إلا أن بعض السالكين يستخدمها ، والبعض الآخر يمتنع من استعمالها (قارن الفص السادس) .

أما النوع الثانى من التسخير فهو قوة يهبها الله لمن يشاء من غير كسب ولا رياضة ولا توجيه لهمة أو نحوها . وقد كان سليمان ممن أوتوا هذه القوة فجرت له الريح رخاء حيث أصاب ، وخضعت له الشياطين وغيرها من قوى الطبيعة ، ولم يكن عليه سوى أن يأمرها فتأتمر ويطلب منها الفعل فتفعل . وهذا النوع من التسخير فى نظر المؤلف أفضل من الأول وأرق ، لأنه تأثير مباشر فى الأشـياء غير مفتقر إلى فعل الإرادة وجمعيتها . ومعنى هذا أن سليمان – ومن أعطوا موهبته فى التسخير قد تحققت فيهم الناحية اللاهوتية إلى أقصى حد فغلبت على ناسوتيتهم ، فى حين أن غيرهم ممن لم يصلوا إلى مرتبتهم كبعض رجال الصوفية مثلا – يحتاجون إلى ترويض إرادتهم رياضة خاصة وإلى حال نفسية خاصة يسمونها « مقام الجمع أو الجمعية » لكى يتمكنوا من تسخير الأشياء والتصرف فيها .

(١٧) « ولما قال عليه السلام : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » نبه على أنه كل ما يراه الإنسان ... خيال » .

يشير الحديث إلى غفلة الناس فى هذه الحياة الدنيا وجهلهم بكثير من الحقائق ، وأنهم إذا ماتوا أفاقوا من غفلتهم وانتبهوا من نومهم ، فإذا الحقيقة غير ما ظنوا . وهذا مصداق قول الله عز وجل : « لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » . ولكن ابن عربى يؤول الحديث تأويلا آخر صوفياً وفلسفياً

يبعده كثيراً عن المعنى المتقدم . الناس نيام فى نظره : إما بمعنى أنهم فى حياتهم هذه كالحالمين لا يرون من حقيقة الوجود إلا مقدار ما يرى النائم من حقائق الأشياء ؛ وإما بمعنى أنهم كالنائمين ما داموا يدركون الوجود بوساطة حواسهم وعقولهم . فإذا ماتوا : أى فإذا ماتوا عن حواسهم وعقولهم كما هو شأن الصوفية فى حالهم الخاصة المعروفة بالفناء ، استيقظت فيهم أرواحهم وأدركت حقيقة الوجود بما هى عليه . كل ما فى الوجود أحلام وظلال إذا نظر إليه خلال الحواس والعقول : ولكنه أحلام يجب ردها إلى حقائقها، وظلال يجب ردها إلى أصولها . إن الذى يدركه الحس إنما هو من نسج الخيال ، وكل ما هو من نسج الخيال رمز يجب تأويله . فعالم الظاهر إذن خيال كله بهذا المعنى ، يجب تأويله كما تؤول أحلام النائمين . أما عالم الباطن أو عالم الحقيقة فليس فى متناول الحس إدراكه ولا للخيال سبيل إلى العبث به ، وإنما السبيل إلى إدراكه الذوق أو الكشف الصوفى فى حالة الفناء الخاصة التى يشير إليها الحديث باسم «الموت» وهو موت الحواس وحياة الروح ؛ وموت الجهل وحياة المعرفة اليقينية الحقة ؛ وموت الوجود الظاهرى الكاذب ، وحياة الوجود الباطنى الحق .

الفص السابع عشر

(١) داود وسليمان .

تعتبر حكمة هذا الفص تتمة لحكمة الفص السابق فى كثير من الوجوه . فالمؤلف لا يزال يتكلم عن نوعى العلم الوهبي والكسبي اللذين ذكرهما هنالك وخصائص كل نوع منهما، وبأى النوعين اختص كل من داود وسليمان ، بل بأيهما اختص الأنبياء أصحاب الشرائع والأنبياء الذين لا شرائع لهم : ومن أى النوعين علم الأولياء وعلم المجتهدين فى الشرع وما إلى ذلك من المسائل التى مسها مساً خفيفاً فيما سبق وشرحها شرحاً وافياً مفصلا هنا .

وهو لا يقصد بسليمان وداود إلا مثالين من أمثلة « الإنسان الكامل» ظهر كل منهما بمظهر خاص من مظاهر الألوهية وتحقق به على الوجه الأكمل ، شأنهما فى ذلك شأن جميع الأنبياء والأولياء الذين يدخلهم ابن عربى تحت اسم « الكلمات الإلهية» أو الكاملين من أفراد بنى الإنسان . وقد ظهر أن أخص الصفات التى ظهر بها سليمان وتجلت فيه على الوجه الأكمل صفتان : القدرة على التسخير والعلم بحقائق الأشياء . أما داود فقد امتاز بصفة الخلافة وكان له فيها شأن خاص .

وقد أشرنا فيما مضى فى مواضع كثيرة ـ وسنشير فى هذا الفص فيما يلى ـ إلى أن الخلافة عن الله ليست قصراً على داود عليه السلام ؛ فإن كل نبى ، بل كل إنسان خليفة لله فى أرضه ، من حيث إن الله تعالى خلق الإنسان على صورته ، وجعله ممثلا له فى إظهار جميع كمالاته الوجودية : وهى صفة لا توجد لغير الإنسان من المخلوقات . وقد كان هذا موضوع بحث الفص الأول أو الحكمة الآدمية حيث المراد بآدم الجنس

البشرى بأسره . أما الفرق الحقيق بين داود وغيره من «الخلفاء» فهو النص الصريح على خلافته وعدم وجود مثل ذلك النص فى خلافة الآخرين . قال تعالى : « يا داود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق . . . الخ » وقال فى حق آدم : « وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة » ولم ينص على أنه آدم .

ولكن هذا المعنى العام ليس هو المعنى الذى يقصده ابن عربى بالخلافة هنا ، ولهذا يحصر كلامه فى دائرة الأنبياء والرسل فيما يتعلق بعلمهم بالشرائع وخلافتهم عن الله فى ذلك، أو خلافة بعضهم عن بعض. ولذلك يفرق بفرقة هامة بين من يسميهم الخلفاء عن الله ومن يسميهم الخلفاء عن الرسل، ويقصر الوصف الأول على كل نبى لا يأخذ علمه بالشرع إلا عن الله مباشرة ، كما يصف بالوصف الثانى كل نبى أو ولى يأخذ علمه بالشرع عن رسول صاحب شريعة. ويسمى خلافة الصنف الأول خلافة التشريع كما يسمى خلافة الصنف الثانى الخلافة العامة .

فالنبى محمد صلى الله عليه وسلم خليفة عن الله من حيث أخذه شريعته من الله، ولكنه فى الوقت نفسه خليفة عن الرسل الذين سبقوه من حيث أخذه عنهم بعض قوانين شرائعهم .

وعيسى عليه السلام سيكون خليفة محمد عند ما ينزل إلى الأرض ويحكم بين الناس بشريعة الإسلام . وكذلك الحال فى كل من أتى بعد محمد وحكم بشرعه .

ولكل من الخلافتين نهاية تنتهى عندها. فخلافة التشريع قد انتهت بخاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم. أما الخلافة العامة ــ التى يسميها ابن عربى أحياناً بالنبوة العامة، فتنتهى بخاتم الأولياء . وهذا معناه أن الخلافة العامة قد أصبحت بعد موت محمد عليه السلام تراثاً خاصاً يرثه أولياء المسلمين عن نبيهم الذى يتبعونه فيما وضع لهم من قوانين شرعه، والذين « يجتهدون» فى مسائل الشرع الأخرى التى لم يأت فيها النبى بتشريع صريح . هؤلاء هم الورثة الروحيون للنبى ، ولهم الآن دون غيرهم الخلافة العامة .

هذا هو السرّ فى أن المؤلف يتعرض فى هـذا الفص لمسألة « الاجتهاد » ويعتبرها مظهراً خارجياً من مظاهر الخلافة الإسلامية .

(٢) - « اعلم أنه لما كانت النبوة والرسالة إختصاصاً إلهياً ... ليست جزاء » .

المراد بالنبوة هنا نبوة التشريع لا النبوة العامة التى تصحب صفة الولاية عادة . وقد نص على أن النبوة (بهذا المعنى) والرسالة اختصاصان إلهيان ليس فيهما شيء من الاكتساب ؛ ولـكنّ نظريته العنيفة فى الجبر لا تدع مجالا للتفرقة بين صفة أو حال مكتسبة وصفة أخرى أو حال يمنحها الله على سبيل الاختصاص .

وقد صرح بجبريته هـذه فى مواطن كثيرة من هذا الـكتاب لا سيا فى الفص الشيثى حيث بيّن أن أعيان الموجودات لا تعدو فى ظهورها ما كانت عليـه فى حال ثبوتها، وأن كل موجود إنما هو مظهر من مظاهر الحق التى لا تحصى يتجلى فيه الحق بحسب استعداد عين الموجود نفسه . وإذا كان الأمر كذلك لم يعد فرق بين أن يقال إن الله قد وهب كذا من الأشياء الصفة الفلانية على سبيل المنة ، وأن يقال إن عين ذلك الشيء قد اقتضت ظهوره بهذه الصفة أى أنها كانت من كسبه هو .

ويزداد الأمر وضـوحاً عند ما نحلل تحليلا دقيقاً ما أورده ابن عربى نفسه فى الفتوحات المـكية (جـ ١ ص ٥١) من تعريف للـكسب حيث قال « الـكسب تعلق إرادة الممكن بفعل ما دون غيره ، فيوجده الإقتدار الإلهى عند هذا التعلق : فسمى ذلك كسباً للممكن» . ولـكن أليس هذا كسباً صوريا محضاً لأن تعلق إرادة الممكن بأمر دون غيره ـ اختياره هذا الشيء دون ذلك ـ راجع إلى ما تعين أزلا فى طبيعة ذلك الممكن . وفى الحق يجب أن نقول إن كل نبي وكل رسول أو ولى إنمـا كان كذلك من الأزل لأن طبيعة أعيانهم الثابتة قد اقتضت أن يكون كل منهم على ما هو عليه .

ولـكن ابن عربى ، حرصا على المحافظة على كرامة الرسل ، وإبقاء على مركزهم

الديني الخطير ومركز الرسالات التي بعثوا بها إلى الناس ، قد وضع حداً فاصلاً بين نوعين من النبوة: النوع الأول وهو مايسميه نبوة الاختصاص غير المكتسبة، والنوع الثاني وهو النبوة المكتسبة. ولا يطلب الله على منح النوع الأول جزاء ولا شكوراً، كما أنه لا يمنحه لمن أراد في مقابلة عوض . أما النوع الثاني وهو النبوة المكتسبة فهو درجة من درجات الروحية التي يصل إليها الإنسان بطرق خاصة ، كما يصل الصوفية إلى حالتهم الروحية الخاصة المعروفة بحال الوجد أو الفناء .

(٣) الاجتهاد .

تستعمل كلمة الاجتهاد في الفقه الإسلامي للدلالة على المنهج الخاص الذي يتبع في الوصول إلى قانون من قوانين الشرع لم يرد فيه نص صريح في الكتاب أو السنة ، وإن كان يجب أن يستند إلى أصل ما من الأصول الواردة في القرآن أو الحديث الصحيح . وعلى هذا فالاجتهاد نوع واحد لا أنواع كثيرة ، وهو حق لكل مسلم يأنس من نفسه القدرة على القيام به وتكون فيه الأهلية لذلك ، وإن كان العرف الإسلامي قد جرى باعتبار الأئمة الأربعة هم المجتهدين دون غيرهم . والحق أنه لا معنى لهذا الحصر ولا لإقفال باب الاجتهاد في وجه أي مسلم بعد الأئمة الأربعة مادمنا نفهم الاجتهاد على أنه نوع من التفقه في الدين والبحث في أحكام الشرع بحثاً يعتمد على طريقة القياس وطرق الاستدلال الفقهية الأخرى ، وما دامت الشروط اللازمة له متوافرة في الشخص الذي يقوم به. ولكن ابن عربي يعطينا في هذا الفص وفي الفص الذي سبقه صورة جديدة عن الاجتهاد مختلفة تماماً عما يفهمه فقهاء المسلمين منه . فالمجتهد في نظره ليس المسلم الذي تفقه في الدين وأعمل عقله في استنباط الأحكام غير المنصوص عليها ، بل هو خليفة الرسول ، أو هو « الإمام[١] الذي أخذ علمه بالشرع

---

(١) ويظهر أن استعمال كلمة «أمام» هذا الاستعمال الخاص راجع إلى تأثر نظرية ابن عربي بأفكار الشيعة في الأمام المعصوم .

من نفس المنبع الروحى الذى أخذ منه الرسول علمه : وهو بهذا المعنى وارث الرسول بل مشارك له فى رسالته، وله القدرة على أن يغيّر ما شاء من قوانين الشرع التى وصل إليها غيره من المجتهدين كما سيحدث عند ما ينزل عيسى عليه السلام إلى هذه الأرض ويحكم فيها بشرع النبى محمد صلى الله عليه وسلم، فإنه سيرد الإسلام إلى سيرته الأولى، وينقض بعض أحكام المجتهدين من المسلمين لا سيما ماحدث فيها خلاف حول نص خاص من نصوص الدين . بل إن لهذا الخليفة الإمام الحقّ فى أن يرفض التسليم بصحة أى حديث نبوى اتخذه غيره أساساً لاجتهاده فى مسألة من المسائل ثم كُشِفَ لهذا الإمام عن خطأ هذا الاجتهاد .

وعلى هذا فللاجتهاد نوعان عند ابن عربى : الأول اجتهاد الأولياء (وهم الأئمة الخلفاء الذين أشرنا إليهم) وهو حكمهم فى مسألة من مسائل الشرع بما يطابق ماورد فى شريعة الرسول — أو يطابق حكم الله فى هذه المسألة لو أن الله تعالى قد تولاها بنفسه . ولهؤلاء الأولياء نفس المرتبة الروحانية التى للرسل، وعلمهم بالشرع المحمدى مستمد من نفس المصدر الذى استمد منه محمد عليه السلام علمه بشرعه؛ لأنهم يأخذون هذا العلم عن الله مباشرة، ويترجمون هذا العلم إلى الناس . فهم ألسنة الحق بين الخلق، وهم الكاملون من الناس الذين لم يزل الله يلقى كلامه إلى قلوبهم : « فإن كلام الله ينزل على قلوب أولياء الله تلاوة فينظر الولى ماتلى عليه مثل ما ينظر النبى فيما أنزل عليه فيعلم ماأريد به فى تلك التلاوة كما يعلم النبى ماأنزل عليه فيحكم بحسب مايقتضيه الأمر »[١] .

وهذا معناه أن النبوة العامة لم تنقطع بموت النبى محمد عليه السلام وإن كانت الرسالة قد انقطعت .

---

(١) فتوحات ج ٢ ص ٦٦٦

والنوع الثانى من الاجتهاد هو اجتهاد أرباب النظر الذين يعتمدون على العقل والاستدلال دون الذوق والكشف : إن صح – أى إن طابق ما ورد فى الشرع – فبمحض المصادفة ، وإن أخطأ فلا سبيل لمعرفة صاحبه بخطئه ولا لمعرفة غيره ممن يتخذون العقل عماداً لهم فى اجتهادهم بمثل هذا الخطأ. وإنما يعرفه الولى الذى تنكشف له أصول الشرع وقوانينه بالإلهام والذوق .

(٤) « وأما قوله عليه السلام إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما ... »

اختلف الشراح فى تفسير هـذه الفقرة لصعوبتها ورداءة أسلوبها. غير أن معناها العام يمكن أن يلخص فيما يأتى : للخلافة نوعان ، خلافة روحية أو باطنة ؛ وخلافة حكم أو ظاهرة ، وكلا الخلافتين فيه تمثيل لله ونيابة عنـه فى الأرض ، ولا يختلفان إلا فى أن الخليفة الباطن يستمد علمه من الله مباشرة ، فى حين أن الخليفة الظاهر ليس إلا تابعاً للرسول يستمد علمه منه . والأول هو خليفة الله على الحقيقة . أما الثانى فهو خليفة الله من حيث هو خليفة رسول الله . ولا يستحق اسم الخلافة إلا إذا عَدَل فى خلافته . لم يذكر النبى فى الحديث المذكور شيئاً عن عدد الخلفاء الباطنيين ، فقـد يوجد منهم فى الزمان الواحد واحد أو أكثر من واحد ، ولو أن بعض الشراح مثـل القاشانى والقيصرى قد قرروا استحالة وجود أكثر من خليفة باطنى واحـد فى أى زمان ، وذلك الخليفة هو الذى يسمونه بالقطب . غير أن الحديث صريح فى أنه إذا بويع خليفتان فى زمان واحد وجب قتل الآخر منهما فلا بد أن يكون المراد بالخلفاء هنا الخلفاء الظاهريين . وحكمة القتل فى نظر المؤلف ترجع إلى أن مبايعة خليفتين كل منهما ممثل لله فى الأرض توهم بوجود إلهين لأن قبول الاثنين على أنهما ممثلان ظاهران لله يتضمن التسليم بوجود إلهين ، وهذا مخالف لعقيدة التوحيد الإسلامية. أما الخلفاء الباطنيون فلا يظهرون بين النـاس بخلافتهم ولا يُعرفون بها ولا بيعـة لهم فلا خطر منهم على عقائد الناس .

هذا هو السر ـ فى نظر ابن العربى ـ فى أن الإسلام يسمح بكل نوع من أنواع الخلاف فى الرأى فى مسائل الفقه ـ ما دامت مستندة إلى اجتهاد صحيح ـ فى حين أنه يحارب ما استطاع الخلاف فى الرأى فيما يتعلق بالخلافة الظاهرة .

(٥) « ولهذا جعلها أبو طالب عرش الذات ... »

الإشارة هنا إلى المشيئة الإلهية التى بمقتضاها يقع كل ما يقع فى الكون من أحداث . أما أبو طالب فهو محمد بن على المكى مؤلف قوت القلوب المعروف . توفى سنة ٣٨٦ هـ . يشير ابن عربى إلى أبى طالب وقولته هذه فى غير الفصوص من كتبه : راجع الفتوحات جـ ٢ ص ٥١ ، جـ ٣ ص ٦٢ ، جـ ٤ ص ٥٥ .

يسمى أبو طالب المكى المشيئة عرش الذات ، ويسميها ابن عربى أحياناً بالوجود (فتوحات جـ ٤ ص ٥٥ س ٦ من أسفل) وبالحق (الله) ويميزها عن الإرادة الإلهية التى تخرج إلى الوجود بالفعل كل ما هو موجود بالقوة ، أما المشيئة فهى القوة الإلهية التى تقضى بأن يكون كل ما فى الوجود مما هو بالفعل أو بالقوة على النحو الذى هو عليه . فهى فى الحقيقة عين الله أو هى القوة الخالقة السارية فى الوجود بأسره الظاهرة فى صور ما لا يحصى عدده من مظاهر الكون . هى الحقيقة أو الشىء فى ذاته أو المطلق فى اصطلاح بعض المحدثين مثل شوبنهور . أما تسميتها بعرش الذات فراجعة إلى أنه بواسطتها تظهر الذات الإلهية فى صورة العالم الخارجى الذى يطلق عليه الصوفية أحياناً اسم العرش . أما عن الفرق بين المشيئة والإرادة فراجع مطلع الفص الثالث والعشرين .

(٦) « وعلى الحقيقة فأمر المشيئة إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل لا على من ظهر على يديه » .

يريد بذلك أن المشيئة الإلهية تقضى بوجود أفعال العباد عن حيث هى أفعال لا بأن هذه الأفعال تظهر على يد فلان أو فلان من الفاعلين، وإلا استحال على أى إنسان

بعينه أن يأتى فعلاً غير ما قضت به المشيئة . فهنا نوع من الجبرية ولكنها جبرية منصبة على الشروط الذى هو الفعل لا على الشرط الذى هو الفاعل . وليس هناك تناقض بين أن يشاء الله حصول معصية من المعاصى وبين تحريمه ارتكابها، فإن فعل المعصية من حيث هو فعل تقضى به المشيئة الإلهية ، وليس لها شأن بتحققه على يد فلان أو فلان من الناس ، فإن هـذا التحقق يرجع أمره إلى الناس أنفسهم ، فإن فعلوا ما يوافق الأمر الإلهى (أمر الشرع) سمى فعلهم طاعة ، وإن فعلوا ما يخالف ذلك الأمر سمى فعلهم معصية . والفعل فى كلتا الحالتين موافق تمام الموافقة للأمر التكوينى الذى به تظهر الأشياء فى وجودها على نحو ما كانت عليه فى ثبوتها فى العلم القديم . راجع التعليق التاسع فى الفص الثامن .

(٧) « ويتبعه لسان الحمد أو الذم على حسب ما يكون » .

لا يعتبر الفعل محموداً أو مذموماً إلا فى نظر الشرع لأنه إما أن يوافق أو يخالف الأوامر الشرعية التى أتى بها دين من الأديان . أما فى نظر الله أو فى نظر المشيئة الإلهية التى لها أمر التكوين، فالأفعال لا ممدوحة ولا مذمومة، ولكنها حتمية الوقوع لأنها صادرة عن المشيئة الإلهية القديمة الخاضعة بدورها لطبيعة الأشياء ذاتها. فالجبرية التى يقول بها ابن عربى ليست راجعة إلى عامل خارج عن طبيعة الأشياء بل مصدرها فى النهاية طبائع الأشياء ذاتها . راجع الفص الثامن .

أما مشيئة الله تعالى حدوث الأفعال التى توافق أوامر الشرع وحدوث الأخرى التى تخالفها ، فلإظهار أثر صفات الجلال والجمال فى صور خارجيـة . فإن الطاعة وما يتبعها أثر ومظهر لصفات الجمال ، والمعصية وما يتبعها أثر ومظهر لصفات الجلال .

ويحاول ابن عربى أن يحمل الإنسان جزءاً من تبعة أعماله فى وسط هذه الجبرية الصارخة التى يقول بهـا . فإنه يرى أن الطاعة والمعصية يصدران عن طبيعة الإنسان نفسه . فإن الإنسان الذى يطيع الأمر الإلهى أحيانا ويعصيه أحياناً أخرى يطيع فى

الوقت نفسه دائماً طبيعته الخاصة التى تخضع لقانون الوجود العام . وهذا القانون هو قانون المشيئة الإلهية. فمن حيث خضوع الإنسان فى أفعاله لطبيعة ذاته يجعله ابن عربى مسئولاً عن خيرها وشرها وإن كان فى الوقت نفسه يساب هـذه الطبيعة كل قوة عند ما يخضعها لقانون المشيئة الإلهية .

(٨) « فيكون الحكم لها فى كل واصل إليها بحسب ما تعطيه حال الواصل إليها » .

من الواضح أن المراد بالرحمة هنا هو منح الوجود للموجودات لا الرحمة بمعناها الدينى المعروف . وقد سبقت الإشارة إلى ذلك فى مواضع أخرى من هـذا الكتاب ، وبهذا المعنى وسعت رحمة الله كل شىء وتقدمت على كل شىء حتى على الغضب الإلهى الذى هو الحرمان من الوجود. فإذا رحم الله شيئاً بهذا المعنى أوجده فى الصورة التى تقتضيها طبيعة الشىء ذاته . وهـذا معنى قوله إن حكم الرحمة فى المرحوم يكون لها بحسب ما تعطيه حال المرحوم نفسه . وليست الرحمة الإلهية قاصرة على إيجاد الأشياء ، أى أعيان الموجودات ، بل تشمل الأفعال الإنسانية أيضاً . قارن الفص السادس عشر ، التعليق الثالث .

(٩) « فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا » .

سبق أن ذكرنا أن كلمة فهم ترادف فى اصطلاح ابن عربى كلمة الذوق أو الكشف الصوفى . قارن الفص ١٦ تعليق ١٩ . وهو يرى أن الفهم وحده هو الوسيلة التى يعرف بها الإنسان كيف وسعت الرحمة الإلهية كل شىء ، وكيف كانت الغاية التى يتجه إليها كل شىء، فإن غاية كل موجود هى أنه يوجد، والرحمة الإلهية هى الموصلة إلى ذلك الوجود .

(١٠) « فجاء الشرع المحمدى بأعوذ بك منك ... فهذا روح تليين الحديد ».

فى هذه الفقرة موازنة بين الحماية من الحديد بالحديد ، والاستعاذة من الله بالله . وفى كلتا الحالتين يشير ابن عربى إلى مغزى فلسفى له خطره فى نظريته العامة وهو فكرة الوحدة فى الكثرة أو ذاتية المتغايرين . فالحديد الذى تصنع منه الدروع الواقية هو نفس الحديد الذى تصنع منه السيوف والرماح ، وإن اختلفت صوره ، فالذى يحمى من الحديد هو الحديد نفسه . والله الرحمن الرحيم هو هو الله الموصوف بأنه المنتقم الجبار ، وإن اختلفت عليه الأسماء والصور ، فالله المستعاذ به فى الحديث الشريف هو هو الله المستعاذ منه ، وكما أن الحديد يفل الحديد ويحمى منه ، كذلك تمحو صفة الرحمة صفة الغضب والانتقام ونحوها . هذا هو المغزى الفلسفى الذى يفهمه ابن عربى من تليين الحديد .

الفص الثامن عشر

(١) النقطة الأساسية التى يحوم حولها هذا الفص هى الإنسان، طبيعته ومنزلته من الوجود ، ولذا نجد وجوه شبه كثيرة بينه وبين الفص الأول لا سيا فى اعتبار الإنسان كوناً جامعاً صغيراً يحوى الكون الجامع الأكبر ويمثل عناصر الوجود فيه . ولكننا نجد فى هـذا الفص خاصة إشارات قوية إلى القيمة الإنسانية وكرامة الإنسان عند الله الذى خلقه على صورته ، كما نجد دعوة حارة من المؤلف إلى الإبقاء على النوع الإنسانى وصيانته ، وتحذيراً قوياً ضد هدم النشأة الإنسانية لأن فى هدمها قضاء على أكمل صورة لله فى الوجود .

وللفص صلات أخرى بالفصين السابقين عليه لا سيا فيا يتصل بموضوع الخلافة، غير أن هذا الموضوع يعالج هنا معالجة خاصة من الناحية السيكولوجية ؛ فإن المؤلف يشرح النفس الإنسانية وطبائعها الثلاث ويبين أنه ما دام الإنسان حياً فإنه يرجى له أن يصل إلى أعلى درجة من درجات الكمال التى يستطيع أن يصل إليها .

أما نسبة حكمة هذا الفص إلى يونس فلا يمكن تعليلها إلا على أساس أن المؤلف يعتبر يونس مجرد رمز للنفس الإنسانية الناطقة التى نادت ربها فى ظلمات البدن ـ المرموز إليه فى القرآن بالحوت ـ فإنه صاح فى الظلمات « أن لا إله إلا أنت سبحانك إنى كنت من الظالمين » (قرآن س ٢١ آية ٨٨) . وإذا كان فى مقدور النفس الإنسانية وحدها أن تعرف الله وأن تسبحه وتقدسه، فهى الجديرة وحدها بأن تحمل اسم الإنسان وأن تكون منه موضع الكرامة . بهذه الطريقة نستطيع أن نفسر الصلة بين موضوع هذا الفص واستعمال اسم يونس هذا الاستعمال الرمزى .

(٢) « ذكر الله » .

الذكر فى الأصل معناه التلفظ أو التذكر ، ولكن هذه الكلمة قد اكتسبت معنى أوسع من هـذا فى الاصطلاح الصوفى غير أنها تستعمل فى هـذا الفص استعمالاً خاصاً محدوداً، فإن المؤلف يستعملها مرادفة لكلمة الفناء بالمعنى الذى يفهمه أصحاب وحدة الوجود: أعنى الحال التى يتحقق فيهـا الصوفى بوحدته الذاتية مع الله . فذكر الله معناه هنا الحضور مع الله والفناء فيه وهـذا يقتضى الصوفى أن يجمع جميع قواه البدنية والروحية بحيث يكون حضورها جميعاً تاماً مع الله ، وإذا وصل الصوفى إلى هذا المقام انكشف له الحق وانمحى كل أثر بين الواحد والكثير : أى بين الحق والخلق والذاكر والمذكور وتحققت وحدة الاثنين .

وغنى عن البيان أن المراد « بذكر الله » الوارد فى الحديث التعبـد جملة والتأمل الذى ينأى بصاحبه عن الفحشاء والمنكر ، ويحصل له الطمأنينة النفسية كما وردت بذلك الآيات القرآنية : قال تعالى : « إن الصلوٰة تنهىٰ عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر » وقال : « ألا بذكر الله تطمئن القلوب » .

ولكن الذكر كما يفهمه ابن عربى ويشرحه فيما بعد معناه كما قلنا التحقق بوحدة الوجود وهو فى نظره أعلى مرتبة من ذكر أى كائن آخر، لأنه صادر عن أكمل المخلوقات. على أن ذكر الإنسان لله قد يكون فى مراتب أخرى أدنى من هـذه وذلك إذا كان صادراً عن اللسان وحده أو القلب وحده . أما إذا صدر عن الإنسان فى مرتبة الجمعيـة وسرى فى كل جزء من أجزائه الروحية والبدنية فإنه يمثل أرقى حال وأكمل سعادة يمكن أن يصل إليهما السالك إلى الله . فى هذا تتمثل الكرامة الإنسانية ويظهر فضل الإنسان على سائر المخلوقات حتى الملائكة ؛ فإن كل مخلوق يذكر الله ويتجلى له الله بحسب مرتبته فى الذكر ــ وهذا معنى أشار إليه ابن عربى فى مواضع أخرى عنـد ما تكلم عن تسبيح الكائنات وتقديسها لله . ويكون تجلى الله للعبـد أكمل ما يكون

عند ما تتحقق الوحدة بين الذاكر والمذكور ولا يكون هـذا إلا للإنسان . ولذا يقول ابن عربي فيما بعد « وذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر الله الذكر المطلوب منه » .

(٣) « فإذا أخذه إليه سوّى له مركباً غير هـذا المركب من جنس الدار التى ينتقل إليها ، وهى دار البقاء » .

لا يعتبر ابن عربي أن فى الموت فناء للميت وإنما هو تفريق أجزاء . بل إن للموت عنده معنى أوسع بكثير من المعنى العادى لأنه يمثل نقطة الانتقال من حال إلى حال أو من صورة إلى صورة فى مجرى الوجود الدائم التغير والتحول: فإن كل موجود ينتقل فى كل آن من صورة إلى صورة أخرى فيفنى فى الأولى ويبقى فى الثانية . وهذا هو الخلق الجديد كما أشار إليـه مراراً . فالموت إذن هو فناء الصور ، أما الذات التى تعرض لها هذه الصور فهى باقية على الدوام . على أن العبارة المذكورة قد يفهم منها معنى التناسخ على نحو مايفهمه فلاسفة الإشراق ، فإننا لا نعرف على سبيل التحقيق ما يريد ابن عربي بالصورة (التى يشير إليها باسم المركب) التى يسوى الله للإنسان غيرها عنـد ما يأخذه إليه ، ولـكن ليس هناك من شك فى أنه لا يدين بمبدأ عودة الإنسان إلى هذا العالم بشخصه فى أية صورة أخرى، فإنه يصرح أن الدار التى ينتقل إليها الإنسان هى دار البقاء . وليس لها معنى فى عرف أصحاب وحدة الوجود إلا الذات الإلهية . ليس فى هذه الدار إذن موت أى ليس فيها تفرق فى أجزاء الجسم . وفى هذا إشارة إلى أن المركب الذى يسويه الله للإنسان عندما ينتقل إليه ليس جسماً . على أن بعض شراح الفصوص يرون أن ذلك المركب سيكون من صورة مثالية تختلف فى لطافتها أو كثافتها بحسب الرتبة الروحية التى بلغها المنتقل إلى الله .

الفص التاسع عشر

(١) يبحث هـذا الفص بوجه عام فى عالم الغيب الذى يشير إليه أصحاب وحدة الوجود بهويّة الحق ويشير إليه ابن عربى خاصة باسم النَّفَس الرحمانى وباسم الماء الوارد ذكره فى القرآن فى قصة أيوب . وليس المراد بأيوب هنا النبي المعروف المشهور بالصبر واحتمال الأذى والبلاء الذى ابتلاه الله به ، بل يصوره ابن عربى بصورة السالك إلى الله الباحث عن العلم اليقينى بعالم الغيب . أما الألم الذى يحسه ذلك السالك فليس بالألم الجسمانى الذى يصاحب أحياناً أدواء البدن ، ولـكنه عذاب روحى يشعر به رجل محجوب عن حقائق العلم اليقينى ، فهو يدعو الله أن يكشف عنه ضره فيكشف الله عنه ضره بأن يريه مغتسل الماء الذى تحت قدميه ويأمره بأن يغتسل فيه . فلما اغتسل أيوب بالماء ذهب عنه ضره لأنه رُفع عنه الحجاب وظهر له الطريق إلى الله .

فالماء رمز لعالم الغيب كما قلنا أو هو رمز لمبدأ الحياة السارى فى جميع أجزاء الوجود، أو هو الله . فباغتساله فى الماء أى بانغماسه فى بحر الوجود عرف سر الوجود، أو بعبارة أخرى بشربه من الماء أروى تعطشه إلى العلم بحقيقة الوجود وهى الله .

أما ما عدا هذه المسألة من المسائل التى يعالجها الفص فرتبط بها ارتباط النتيجة بالمقدمات لا سيما مسألة الأسباب النوعية والسبب الواحد العام الذى هو الله .

(٢) « فأشار إلى نسبة التحت إليه كما أن نسبة الفوق إليه » .

يرى المؤلف أن نسبتى «الفوق» و «التحت» نسبتان لله بمعنى خاص سنشرحه فيما بعد. أما القرآن فقد وردت فيه نسبة « الفوق » إلى الله فى مثل الآيات الآتية : « يخافون ربهم من فوقهم » و « وهو القاهر فوق عباده » وغيرهما . ولـكن المراد

بالفوقية هنا مجموع صفات الألوهية فإن كل آية وردت فيها هذه الفوقية تشير إلى ناحية خاصة من نواحى صلة الألوهية بالكون .

ولكن ابن عربى يشير إلى نسبة أخرى بين الحق والخلق أو بين الله والعالم وهى نسبة « التحتية » ثم يشرع فى تلمس مصدر من القرآن أو الحديث يعزز به فكرته فلا يجد إلا الحديث القائل « لو دليتم بحبل لهبط على الله » ، وهو فى نظره دليل كاف على نسبة التحتية إلى الله على معنى أن الله أصل كل الموجودات وأساسها . على أنه تلمس لفكرته أسانيد من القرآن أيضاً فعثر على بعض النصوص التى أولها تأويلا بعيداً خرج بها عن معناها الأصلى مثل قوله تعالى : «ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم » . والفكرة التى يريد أن يشير إليها بسيطة وواضحة بقطع النظر عما يؤيدها به من حديث أو نص قرآنى، ذلك أن نسبة التحتية عنده نسبة الذات الإلهية الواحدة إلى صور الموجودات الكثيرة المتجلية فيها . هى بعبارة أخرى مذهبه فى وحدة الوجود .

وقد يبدو أن بين نسبتى الفوقية والتحتية تناقضاً ظاهراً لأن الأولى تشير إلى فكرة عن الله (بالمعنى الدينى) فى حين أن الثانية تشير إلى فكرة الواحد فى الكل (فكرة وحدة الوجود). ولكن لا وجود لهذا التناقض فى الحقيقة ، لأن ابن عربى لا يعتبر الفوقية والتحتية إلا وجهين لنظرنا نحن إلى حقيقة الوجود الواحدة: فإن الله فى نظره ليس الإله الذى يصوره الدين وإنما هو الحقيقة الوجودية التى إن نظرنا إليها من وجه قلنا إنها « فوق» كل شىء بمعنى أنها تتعالى عن كل شىء ــ وهذه هى صفة التنزيه التى شرحناها من قبل ــ وإذا نظرنا إليها من وجه آخر قلنا إنها « تحت » كل شىء أو إنها أصل كل شىء ــ وهذه هى صفة التشبيه التى ذكرناها أيضاً .

(٣) « وإنما قلنا هذا من أجل من يرى أن أهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائماً أبداً فى زعمه » .

الإشارة هنا إلى مسألة النعيم الدائم والعذاب الدائم فى الدار الآخرة ، وقد شرحنا هـذه المسألة فى الفص السابع (التعليقين ١٥ ، ١٦) (راجع أيضاً الفتوحات ج ٣ ص ٩٨ السطر الرابع من أسفل) .

(٤) « فزال الغضب لزوال الآلام ... إلى قوله حجاباً وستراً » .

أى فزال غضب الله عن أهل النار بزوال الآلام عنهم ، وذلك لأن صـفة الغضب لا تـكون لله إلا عند ما يُعذِّبُ أهل النار بآلامها ، فإن زالت هذه الآلام عنهم ارتفع وصف الغضب عن الله ، وابن عربى يعتقد أن عذاب أهل النار إلى حين، وأن مآلهم فى النهاية إلى النعيم المقيم ، كما يعتقد أن وصف الغضب وصـف يزول عن الله بزوال سببه وأن وصفه بالرضا إنما هو الوصف الدائم الذى لا يزول عنه أبداً .

غير أننا يجب أن نتذكر أن اللغة الرمزية التى يصوغ بها المؤلف نظريته فى وحدة الوجود لا تسمح بوجود جنة حقيقية ولا نار حقيقية فى دار غير هذه الدنيا . فإن النار عنده ليس لها معنى إلا « ألم الحجاب » أو الحال التى لا يدرك فيها الإنسان الوحدة الوجودية للموجودات؛ كما أن الجنة عنده ليست سوى الحال التى يدرك فيهـا الإنسان هذه الوحدة . والحجاب عن الحقيقة يستلزم الألم كما أن إدراكها على الوجه الصحيح يستلزم السعادة . وحيث إن الحق فى زعم ابن عربى هو هوِّية كل موجود فإنه يلزم من ذلك أنه هو الذى يشعر بهذه السعادة أو ذلك الألم فى صورة كل من يشعر بهما. فأهل التنزيه عنده محجوبون عن الحقيقة لأنهم ينزهون الحق عن الاتصاف باللذة أو الألم أو ماشابههما من صفات الحوادث ، أما أصحاب الـكشف والذوق فلا يتحرجون عن وصف الحق بهـذه الأوصاف بل ينسبون كل ما يجرى فى الـكون إليه على أنه حادث فيه .

يقول ابن عربى إن قوله تعالى : « وإليه يرجع الأمر كله فاعبده وتوكل عليه » يمكن تفسيره على وجهين : الوجه الصوفى وهو الذى يرد كل شىء إلى الله لأن كل

شيء منه وإليـه ، والوجه الآخر هو رأى المتكلمين الذين يعتبرون الله مخالفاً لجميع الحوادث وينظرون إليه من حيث هو إله معبود؛ فإن العبادة تتضمن اثنينية العابد والمعبود ولا يقول بهذه الاثنينية إلا المحجوبون عن حقيقة الوحدة الوجودية .

(٥) « ثم كان لأيوب عليـه السلام ذلك الماء شراباً لإزالة ألم العطش الذى هو من النُّصب والعذاب الذى مسه به الشيطان » .

كلمة شيطان مشتقة من شطن التى من معانيها بَعُدَ ، فالشيطان الذى مس أيوب وورد ذكره فى القرآن فى قوله : « أنى مسنى الشيطان بنُصْب وعذاب » إنما هو البعد عن الحقيقة والجهل بها .

ومن معانى كلمة شيطان فى اللغـة العربية عطش الصحراء لأن العرب يسمون العَطش شيطان القلا . ولهذا قرن المؤلف الشيطان بالماء الذى شربه أيوب ليزيل عنه ألم ذلك العطش، فهو لا يريد بالشيطان مطلقا المعنى المتعارف . فالعطش الذى أحس أيوب بألمه — كما شرحنا ذلك فى التعليق الأول من تعليقات هـذا الفص — إنما كان شوقه إلى معرفة الحقيقة التى كان يجهلها ، والشيطان الذى مسه بالنُّصب والعذَاب لم يكن سوى حالة الحرمان الروحى التى كان عليها . (راجع الفيروزبادى فى مادة شطن) .

(٦) « فـكل مشهود قريب من العين ولو كان بعيداً بالمسافة ، فإن البصر يتصل به من حيث شهوده ولولا ذلك لم يشهده ، أو يتصل المشهود بالبصر » .

تشير هـذه العبارة إلى نظريتين من أقدم النظريات فى الإبصار : الأولى نظرية أفلاطون فى طيماوس وهى أن البصر كغيره من الحواس يدرك المبصرات إدراكا لمسياً بواسطة شعاع يخرج من العين ويقع على الأشياء المبصرة ، والثانية هى نظرية أرسطوطاليس وهى أن المبصرات تنطبع صورها على شبكية العين عند ما ينيرها مصدر من مصادر الضوء ، وعلى كلتا النظريتين يحصل اتصال مباشر بين البصر والمبصرات مهما بعدت المسافة بينهما .

(٧) « ولهذا كنى أيوب فى المس فأضافه إلى الشيطان مع قرب المس » .

لو فهمنا الشيطان على أنه حالة البعد ، والمس على أنه حالة القرب، كان معنى قول أيوب : « أنى مسنى الشيطان » أن حالة البعد عن إدراك الحقيقة قد قربت منى قرب اللامس من الملموس . فهو يستعمل كلمة مَسَّ على سبيل الكناية بدلا من كلمة قَرُبَ، وينسب المس إلى الشيطان (الذى هو البعد) بالرغم من أن المس يقتضى القرب أو أنه هو القرب نفسه . فكأنه قال : « إننى قريب من حالة البعد عن إدراك الحقيقة». ويتضح المعنى بعض الشىء عند ما نقرأ قول المؤلف بعد ذلك « البعيد منى قريب لحكمه فىّ ». فالبعيد منه هو إدراكه للحقيقة الوجودية، وهو يلمس فى نفسه أثر ذلك البعد (وهو الذى يسميه بالحكم) ، أو أن حالة الحجاب عن الحقيقة شديدة القرب منى لأنى أحس بها .

(٨) « واعلم أن سر الله فى أيوب الذى جعله عبرة لنا وكتاباً مسطوراً حالياً . . . »

يمكننا أن نقرأ الكلمة حالياً بتشديد الياء على أنها نسبة إلى الحال أو بالياء المخففة حالياً على أنها من الحلية ويقرؤها جامى فى شرحه على الفصوص (جـ ٢ ص ٢٤٣) حاكياً أى مخبراً ، فمعنى الجملة على الوجه الأول أن الله جعل من قصة أيوب لنا كتاباً مسطوراً ندرك معناه بالحال أى بالذوق الصوفى ، وعلى الوجه الثانى أن الله صاغ لنا قصة أيوب فى كتاب مسطور مزدان بالحكمة والموعظة ، وعلى الوجه الثالث أن الله أخبرنا بقصة أيوب فى كتاب مسطور يحكى لنا أمره . وجامى هو المفسر الوحيد الذى انفرد بهذه القراءة الأخيرة ولم أجد فى نص من النصوص القديمة ما يؤيدها .

(٩) « وإنما جنح إلى سبب خاص لم يقتضه الزمان ولا الوقت » .

يشير إلى عدم استجابة الله لدعاء بعض الناس لأنهم لا يتوجهون فى دعائهم إلى الله

ذاته وإنما يتوجهون إلى الأسباب الخاصة: أى لا يتوجهون إلى المسبِّب بل يتوجهون إلى الأسباب التى لافعل لها ولا أثر لها من ذاتها، وإنما تفعل وتؤثر لأن الله يفعل عند حضورها . والأسباب الخاصة التى يفعل الله عندحضورها كثيرة. فإذا اتجه الإنسان بالدعاء إلى الله أن يكشف عنه ضراً بواسطة سبب خاص ولم يتعلق العلم الإلهى بهذا السبب ولم يقتضه زمان معين أو وقت خاص قدر الله فيه رفع الضر عن هذا الداعى، لم يحصل له استجابة من الله ، فيظن الداعى أنه دعا الله ولم يستجب له، والواقع أنه لم يدع الله وإنما دعا ذلك السبب .

بقى أن نشرح الوقت والزمان . أما الزمان فهو فى عرف الفلاسفة مقياس حركة الفلك الأطلس. وفى عرف المتكلمين مجموعة من الآنات نستطيع بوساطتها أن نعين وقوع حدث غير معلوم بحدث معلوم. أما الوقت فهو «الحال» فى عرف الصوفية وهو «الآن» الذى يكون فيه أى شىء على ماهو عليه. فالسبب الخاص الذى لم يحن زمانه ولا وقته فى رفع الضر عمن يتوجه إلى الله برفعه بوساطته ليس من الأسباب التى يستجيب الله عندها لدعاء الداعى .

ويفرق ابن عربى بين السبب الكلى والأسباب الكونية الخاصة على نحو مافرق بين الحق والخلق والواحد والكثير والله والعالم. وهو يرى أن الأسباب الخاصة إنما هى أمور اختلقها العقل فى محاولته فهم حقيقة الوجود: لأن العقل البشرى غير المؤيد بالوحى أو الإلهام الصوفى قد عجز عن إدراك الوجود فى وحدته . أما السبب الكلى فهو أصل كل ما نسميه بالأسباب أى أنه هو الفاعل على الحقيقة والمؤثر فى كل ما نعزوه إلى الأسباب الخاصة . هو الجزء الإلهى فى كل موجود ، الصادر عنه كل تغير وكل حركة . وإذا كان لا بد لنا من القول بوجود كثرة فى الأسباب لوجود كثرة فى المسببات ، فإننا لا بد أن نعترف بأن هذه الأسباب ليست إلا وسائل أو وسائط على يديها يعمل المسبِّب الواحد الذى هو الحق . وهذه نظرية تذكرنا من بعض الوجوه

بالنظرية الحديثة المعروفة باسم « نظرية المناسبات (Occasionalism) إلا أن الفرق بينهما هو أن ابن عربى فى نظريته لا يعترف بوجود كثرة حقيقية فى الأسباب ولا فى الموجودات إطلاقا، ويعتبر مانسميه كثرة ضرباً من ضروب الأوهام ، وهذا رأى قد لا يوافقه عليه كثير من أنصار النظرية الحديثة . وإذا كانت الأسباب كلها ترجع إلى سبب واحد هو الفاعل على الحقيقة، ففيم التوجه إلى أى سبب خاص لإحداث أثر من الآثار ؟ إن علمنا بالأسباب الخاصة علم ناقص وكذلك علمنا بالأوقات التى تقع فيها آثار هذه الأسباب . لهذا يجب أن نغفل الأسباب الخاصة فى دعائنا ونتوجه إلى مسبب الأسباب .

الفص العشرون

(١) ليس فى هـذا الفص شىء كثير يستحق الشرح أو التعليق ، وهو فص قصير جداً إذا قيس بغيره ويكاد المؤلف يقصر أكبر جزء فيه على شروح تافهة لاسم « يحيى » المشتق من الحياة .

ولا يبدو سبب ظاهر لنسبة الحكمة الجلالية إلى يحيى، ولـكن شراح الفصوص ـ متبعين فى ذلك القاشانى ـ يعللون هـــذه النسبة بأن يحيى كان المظهر الخارجى للصفات الإلهية المعروفة بصفات الجلال . ومن عادة رجال التصوف أن يقسموا الصفات الإلهية إلى قسمين : صفات الجمال مثل صـفة الرحمة والحب والمغفرة وغير ذلك، وصفات الجلال مثل صفة القهر والانتقام والـكبرياء وغيرها . فشراح الفصوص يذهبون إلى أن يحيى كان رجلا غلب عليه الحزن والقبض والخشية والورع والتقى إلى غير ذلك من الصفات التى تعكس صفات الجلال الإلهى ، ويروون عنه أنه لقى عيسى مرة فعاتبه حين ضحك قائلا له : « كأنك قد أمنت مكر الله وعذابه » فأجابه عيسى عليه السلام : « كأنك قد أيست من فضل الله ورحمته » . فالفرق بين الرجلين يوضح فى الاصطلاح الصوفى الفرق بين صـفات الجلال التى ظهرت فى أكمل مظاهرها فى صورة يحيى، وصفات الجمال التى ظهرت فى أكمل مظاهرها فى صورة عيسى .

(٢) « وإن كان قول الروح «والسلام علىّ يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حياً» أكمل فى الاتحاد، فهذا أكمل فى الاتحاد والاعتقاد وأرفع للتأويلات » .

يقارن المؤلف هنا بين آيتين وردتا فى حق كل من يحيى وعيسى : أى بين قول عيسى عليه السلام : « والسلام علىّ يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حياً » وبين

قول الله مشيراً إلى يحيي : « وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً » فالفرق بين الحالتين أن المتكلم في الحالة الأولى هو المسيح نفسه. وفى الثانية المتكلم الله. ومن هنا كان قول الله فى يحيي أكمل فى الاعتقاد وأرفع للتأويلات عن قول عيسى الذى تكلم به فى المهد أى أن ما ورد فى حق يحيي لم يحدث تبلبلا فى الاعتقاد ولا خلافا فى الرأى كما حدث فى أمر عيسى فى تفسير ما نطق به .

ولكن للمسألة مغزًى صوفياً آخر يرمى إليه المؤلف، فإن المراد بالسلام الوارد فى الآيتين هو أمن النفس وطمأنينتها ، وهذا قد وهبه الله لكل من يحيي وعيسى يوم ولدا : أى يوم بدآ فى سفرهما الروحى إلى الله ، كما وهبه لهما يوم ماتا أى عند انتهاء هذا السفر ، وفى يوم بعثا إلى الحياة مرة أخرى أى فى اللحظة التى حققا فيها وحدتهما الذاتية مع الحق . فالمراد بالبعث هنا البعث الروحى، وهو فى اصطلاح مؤلفنا التحقق بوحدة الوجود .

أما إن آية يحيي أكمل فى الإشارة إلى الاتحاد فراجع إلى أن عيسى تكلم عن نفسه فى قوله : « والسلام علىّ يوم ولدت» الخ فأثبت لنفسه وجوداً إلى جانب وجود الحق ، وهذا أدخل فى الثنوية وأبعد عن الاتحاد، بخلاف الحال فى آية يحيي التى كان المتكلم فيها هو الحق نفسه : والحق هو الوجود الكلى أو هو وحدة الوجود .

الفص الحادى والعشرون

---

(١) يختلف هـذا الفص عن غيره من فصوص الـكتاب فى أنه لا ذكر فيه ـ إلا فى عنوانه ـ للنبى الخاص الذى تنسب إليه حكمته . وقد جرت عادة المؤلف فى الفصوص الأخرى أن يجعل محور كلامه فى كل فص حول مناقشة بعض الآيات القرآنية الواردة فى حق النبى المنسوب إليـه حكمة الفص ، وأن يشرح ـ على لسان النبى المزعوم ـ أسرار الحـكمة التى يريد شرحها . ولـكنه فى الفص الذى نحن بصدده يغفل تمام الإغفال إسم زكريا النبى كما يغفل جميع الآيات القرآنية الواردة فى حقه . نعم هناك إشارة غير مباشرة إلى قوله تعالى فى سورة مريم : « ذكر رحمة ربك عبده زكريا » حيث يتكلم المؤلف عن الرحمة الإلهية ومن ذكرته الرحمة ومن لم تذكره ، ولـكنه لا يذكر اسم زكريا صراحة ولا يذكر الآية . والظاهر أن هذه الإشارة البعيدة إلى الآية المذكورة قد أثارت فى نفسه كل هذا الـكلام الذى يفيض به الفص عن الرحمة ومعناها وأنواعها وأثرها فى الوجود .

(٢) « اعلم أن رحمة الله وسعت كل شىء وجوداً وحكما » .

سبقت الإشارة مراراً إلى المعنى الخاص الذى يستعمل فيه ابن عربى كلمة «الرحمة»، فإنه لا يقصد بها الشفقة على العباد ولا غفران المعاصى للعاصين، وإنما يريد بها النعمة السابغة الشاملة التى أسبغها الله على الوجود بأسره ، أو هى بعبارة أخرى منح كل موجود وجوده الخاص به، وإظهار حكمها فيه بإظهار الصفات الوجودية التى يتميز بها كل موجود من غيره . وسواء أكان الوجود بالقوة أو بالفعل ، بسيطاً أو مركباً ، خيراً أو شراً ، طاعة أو معصية ، فالرحمة شاملة له أى معطية إياه وجوده الخاص به

لأنه إما موجود بالفعل متحقق الوجود ، أو موجود بالقوة صائر إلى الوجود بالفعل . فالنظرة التي ينظر بها المؤلف إلى الرحمة نظرة ميتافيزيقية لا خلقية. ولذلك لايفرق بين مقولتى الخير والشر كما لايميز — إلا فى مجرد التسمية — بين صفتى الغضب والرضا اللتين وصف الحق بهما نفسه . (قارن التعليق الثالث على الفص السادس عشر). وبالرغم من أن الرحمة نفسها ليس لها وجود عينى — لأنها من الأمور الكلية المعنوية ، فإن لها الحكم فى إيجاد كل ما له وجود عينى ، شأنها فى ذلك شأن جميع المعانى الكلية التى لها أثر وحكم فى أعيان الموجودات، مع أنها ليست من الموجودات العينية . وإلى هذا المعنى أشار بقوله : « وقد ذكرنا فى الفتوحات أن الأثر لا يكون إلا للمعدوم ، وإن كان للموجود فبحكم المعدوم (قارن الفص الأول) .

هذه مسألة يرى ابن عربى أنها لا تدرك إلا بالذوق الصوفى وأنه لا مجال للعقل فيها ؛ وإلا فكيف يدرك العقل أن الرحمة الإلهية قد وسعت المعاصى والآلام والأمراض ونحوها مما يظهر للعقل البشرى أنه من مظاهر الغضب الإلهى لا الرحمة؟

(٣) فأول ما وسعت رحمة الله شيئية تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة إلى قوله ومركباً وبسيطاً » .

فى هذه الفقرة المتناهية فى الغموض شرح لفكرة هى أشبه ما تكون بفكرة الفيض الأفلوطينى، أى ظهور الواحد الحق فى مراتب الوجود من أعلاها إلى أدناها فى سلسلة من الفيوضات تنتهى بالعالم المحسوس . والأولى ألا نستعمل كلة الفيوضات (بالمعنى الأفلوطينى) لأنها لا مكان لها فى مذهب ابن عربى، وإنما الواجب أن نستعمل كلة التجليات مكانها ، فإن الواحد الحق يتجلى — فى نظره — فى صور الموجودات ولا تفيض الموجودات عنه .

ومما يزيد المسألة غموضاً وصعوبة فى الفهم أنه يدخل فى « الفيوضات » الرحمة الإلهية التى يخلع عليها صفة العينية حتى يعدها مرادفة للحق نفسه أو للوجود المطلق.

فإذا فهمنا الرحمة على أنها الوجود ، كانت الرحمة الطلقة التي وسعت كل شيء هي والوجود المطلق الذي هو الحق شيئاً واحداً .

فظهور الواحد الحق في صورة الكثرة الوجودية التي هي العالم يقع في التصور على سبيل التدريج في مراتب من الوجود تتحقق كل مرتبة منها عند ما يتجلى الواحد الحق فيها — أو عند ماتسعها الرحمة الإلهية . وأول هذه المراتب مرتبة الذات الإلهية المطلقة : وهي مرتبة الوجود المطلق من حيث هو وجود : لا سبيل لنا إلى معرفتها أو وصفها بأي وصف، لأن كل وصف يحددها ويعينها، وهي متعالية على الوصف والتحديد. فهي مرتبة الشيئية المطلقة التي تعتبر سائر الوجودات مظاهر لها أو صوراً وتعينات فيها . فقوله : « فأول ما وسعت رحمة الله شيئية تلك العين الموجدة للرحمة » معناه أن أول شيء وسعته الذات الإلهية (أو الوجود المطلق) هو ذات الوجود المطلق ، وأن أول تجل للذات الإلهية كان فيها لنفسها، وهو الفيض الأقدس الذي أشرنا إليه في الفص الأول . وهو أيضاً مرتبة العماء . (راجع في معنى الشيئية والعماء ما ذكره في الفتوحات ج ٣ ص ١١٥ ؛ وفي معنى الشيء من حيث وجوده بالقوة، والشيء من حيث وجوده بالفعل : الفتوحات ج ٤ ص ١٣٦ و ٢١٣) .

والمرتبة الثانية من مراتب التجليات هي تجلي الواحد الحق لذاته في صور الأسماء الإلهية ، وهي مرتبة الفيض المقدس التي فيها يتجلى الحق لنفسه في صور الموجودات من حيث وجودها في باطن الغيب المطلق : أي من حيث هي نسب وإضافات معقولة إلى الذات الإلهية الواحدة . فإذا عرفنا أن اسم « الله » يشير إلى نسبة الحقائق الوجودية إلى الذات الإلهية على هذا النحو ، وأن الاسم « الرحمن » يشير إلى أنه منبع الوجود وأصل كل موجود : إذا عرفنا هذا كله ، أدركنا لمَ يعتبر ابن عربي الإسم « الله » مرادفاً للاسم « الرحمن » مستشهداً بقوله تعالى : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيّا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » ، ولماذا يَعتبر كلا من هذين

الاسمين جامعاً للأسماء الإلهية كلها . وإذا كان الأمر كذلك فتجلي الواحد الحق لنفسه في صور الأسماء الإلهية إنما هو في الحقيقة تجليه لنفسه في صورة إسم « الله » أو اسم « الرحمن » . فالحق مسمى باسم الرحمن في نظر ابن عربي لأنه يتجلى بوجوده على كل موجود ؛ وتجليه بوجوده على كل موجود هو رحمته التي يرحم بها هـذا الموجود . فبوجود الذات الإلهية المطلقة ـ التي هي العين الواحدة ـ ظهرت الكثرة الوجودية في الواحد ، وكانت فيه وجوداً بالقوة ثم وجوداً بالفعل . وهـذا هو معنى قوله : « تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة » أي تلك العين التي أخرجت الوجود من القوة إلى الفعل .

والتجلي الثالث هو تجلي الواحد الحق في صور أعيان الموجودات أو العالم الخارجي ، وهذا أيضاً ناشىء عن الرحمة . إذ بالرحمة الإلهية منح الله الوجود لكل موجود ، أو على حد قول المؤلف أعطى كل موجود شيئيته سواء أكان جوهراً أو عرضاً ، بسيطاً أو مركباً (قارن التعليقين السابع والثامن على الفص السادس عشر) .

(٤) « ولا يعتبر فيها حصول غرض ولا ملاءمة طبع ، بل الملائم وغير الملائم كله وسعته الرحمة الإلهية وجوداً » .

هذه نتيجة لازمة عن تعريف الرحمة الإلهية على الوجه الذي ذكرناه ؛ فإن الرحمة لو كان معناها الشفقة بالعباد والعناية بهم ، لدخل في حساب الراحم فعل ما هو ملائم لطباع الناس وما هو محقق لأغراضهم ، بل لَقُصِرَت الرحمة على هـذا الصنف من الأعمال دون غيره . ولـكنها أوسع من أن تنحصر في هذا الصنف ، لأنها عامة تشمل الملائم وغير الملائم ، والخير والشر ، وكل ما يتحقق في الوجود على أي وجه . فلا يعنيها أن ما يتحقق وجوده ملائم أو غير ملائم لغرض هذا الفرد أو ذاك ، لأن الملاءمة وغير الملاءمة أمران اعتباريان لا دخل لهما في الأشياء من حيث هي ؛ وكذلك الخير والشر أمران اعتباريان لا دخل لهما في الأفعال من حيث هي . والرحمة تتوجه إلى إيجاد

الأشياء والأفعال من حيث هى، فهى- بهذا المعنى - مرادفة للمشيئة الإلهية التى هى أعم قانون فى الوجود .

(٥) « وقد ذكرنا فى الفتوحات أن الأثر لا يكون إلا للمعدوم لا للموجود ، وإن كان للموجود فبحكم المعدوم » .

بعد أن ذكر أن الصفات الإلهية - وهى فى ذاتها ليست وجوداً عينياً - لها أثر فى كل ماله وجود عينى ، أراد أن يبين هنا أن كل ما له أثر فى متأثر فإنما هو معدوم (أى ليس له وجود عينى خارجى) . وإن تأثر متأثر بموجود فإنما يكون ذلك لحكم « معدوم » فيه . وظاهر من هذا أن المؤلف لا يعنى بالمعدوم المعدوم إطلاقاً فإن المعدوم المطلق سلب محض وليس له أثر ولا يمكن أن يكون له أثر فى متأثر ، وإنما يريدبالمعدوم هنا الذى لاوجود له فىالعالم الخارجى، أعنى الوجود العقلى أو الروحى .

إنالعالم الخارجى وهو عالم الظواهر الذى له وجود عينى فى تغير مستمر، ولا بد لكل تغير منعلة تحدثه. ولايرى ابنعربى أن الظواهر الطبيعية أو حالات المادة هى العلل فى وجود ظواهر طبيعية أخرى أو حالات جديدة فىالمادة ، بل العلل فى نظره أمور غير مادية أو كما يقول غير وجودية : وأحياناً يصف الأسماء الإلهية - وهى فى نظره صفات معقولة محضة ليس لها وجود مستقل عن الذات التى تصفها - بأنها علل جميع الموجودات بمعنى أنها حقائق كلية معقولة متجلية فى صور العالم الخارجى التى لا تتناهى عدداً . فليست الذات الإلهية من حيث هى - أى ليست الذات معراة عن جميع الصفات التى توصف بها - علة فىوجود أىمعلول. وإنما هى علة فى وجود كل معلول منحيث هى متصفة بصفاتها المتجلية فى جميع نواحىالوجود . ويشيرابنعربى إلى هذا المعنى فى قوله فيما بعد : « فلها الحكم (أى للرحمة التى هى أمر معقول) لأن الحكم إنما هو فى الحقيقة للمعنى القائم بالمحل . فهو (الحق) الراحم على الحقيقة: فلا يرحم الله عباده المعتنى بهم إلا بالرحمة » : أي لا يرحم من يرحمه من حيث هو

ذات معرّاة عن صفة الرحمة، بل يرحم من حيث هو موصوف بصفة الرحمة . ولكنه أحياناً يتكلم عن « الأعيان الثابتة » للموجودات كما لو كانت هى الأخرى عللا فى وجودها لأنها فى نظره ـ مثل المثل فى نظر أفلاطون ـ العلل الحقيقية لكل ما هو موجود فى عالم الظاهر . فإن كل موجود إنما يوجد على الصورة التى يوجد عليها لأن عينه الثابتة قد قضت أزلا أن يكون على هذه الصورة. فهى علة وجوده بهذا المعنى . ولكنّ هـذه الأعيان الثابتة لا تخلو عند الفحص الدقيق عن أن تكون إما المثل المعقولة التى قال بها أفلاطون أو التعينات الأولى التى ظهرت فى الذات الإلهية من حيث إضافة هذه الذات إلى العالم كما يقول ابن عربى. أى أنها لا تخلو عن أن يكون المراد بها العالم المعقول أو الأسماء الإلهية. وإذا كان هذا الأخير فيستوى أن تنسب العلية فى عالم الظاهر إلى الأسماء الإلهية أو تنسبها إلى الأعيان الثابتة .

وهناك احتمال ثالث . فإن من الممكن أن يكون المراد بالمعدوم ، ما لا وجود له فى العالم الخارجى وهو مع ذلك علة فى وجود التغيرات : أقول من الممكن أن يكون المراد بهذا المعدوم الحقيقة غير المدركة بالحس المختفية وراء الظواهر. وبهذا المعنى تكون علة التغير فى كل موجود جوهره المتقوم به الذى هو محل للتغير ، ويكون الوجود ثنوياً .ولكنها ثنوية فى وحدة كما يقول ابن عربى ، فإن لكل موجود ناحيتين : ناحية الظاهر أو الخلق التى يسميها بالناسوت وناحية الباطن أو الحق التى يسميها باللاهوت، والناحية الأولى هى ناحية المعلولية فى الوجود كما أن الثانية ناحية العلية فيه .

أما قوله : « وهو علم غريب ومسألة نادرة ولا يعلم تحقيقها إلا أصحاب الأوهام» فالظاهر أن السبب فيـه أن أصحاب الأوهام يتأثرون بأمور ليس لها وجود عينى خارجى، فهم لذلك أدنى من غيرهم إلى فهم المؤثرات التى ليس لها وجود محسوس . وقد يكون ذلك كذلك لو أدرك أصحاب الأوهام حقيقة ما يؤثر فيهم، أى لو عرفوا أنهم يتأثرون بأمور ليست موجودة بالفعل، مع أن الأمر على خلاف ذلك لأن التسلط

عليه الوهم يعتقد أثناء تسلطه عليه أن ذلك الذى يؤثر فيه له كل معانى الوجود .

(٦) « ثم إن الرحمة لها أثر بوجهين : أثر بالذات ... إلى قوله ولها أثر آخر فى السؤال » .

تُنال الرحمة الإلهية بطريقتين : الأولى ظهور الذات الإلهية فى صور الموجودات على نحو ماهى عليه، وبحسب استعداد هذه الموجودات المنطبع فيها من الأزل ، وهذه هى الرحمة الرحمانية التى يشير إليها الله فى قوله : « ورحمتى وسعت كل شىء » . والطريقة الثانية بسؤال العبد ربه أن يعطيه كذا أو كذا مما يلائم غرضاً أو يحقق له نفعاً . ولكن الرحمة لا تنال بالسؤال إطلاقاً وإنما تنال إذا اقتضت طبيعة الوجود نفسها تحقيق المسئول عنه. ومن هنا لم يكن للسؤال فى نظر العارفين قيمة أو أثر، بل إنه يدل فى نظرهم على أن السائل محجوب جاهل بحقيقة السؤال. وقد روى عن كثير منهم أنهم كانوا يكرهون السؤال ويفوضون الأمر كله إلى الله، ولا يسألونه إلا أن تقوم بهم رحمته فإذا قامت بهم وجدوا حكمها ذوقاً ، أى لا يسألون الله إلا أن يقوم ذلك المعنى بهم، لا أن يرحمهم الله من حيث هو فاعل للرحمة لأن الأثر كما قلنا ليس فى الحقيقة إلا للمعانى .

(٧) « ولهذا رأت الحقّ المخلوق فى الاعتقادات عيناً ثابتة فى العيون الثابتة فرحمته بنفسها فى الإيجاد » .

قد شرحنا فى التعليق الثالث على هذا الفص الرتبة الثانية من مراتب التجلى الإلهى وذكرنا كيف وسعت الرحمة الإلهية الأسماء التى يتسمى بها الحق وتدخل تحت اسم واحد هو اسم الله أو الرحمن . والآن يريد المؤلف أن يفسر وجود صور المعتقدات أو صور الله فى الاعتقاد على أنها أمور وسعتها الرحمة الإلهية أيضاً . والله لا يعرف من حيث ذاته المجردة عن الأسماء وإنما يعرف ويعبد من حيث هو ذات متصفة بأسمائها. وأسماء الله فى نظر المؤلف هى الصفات التى يتصف بها العالم : إذ ليس للعالم معنى عنده

إلا أنه الصفات التى وصف الحق بها نفسه. فعلم الناس بالله مستمد من علمهم بالعالم. والحق المخلوق فى الاعتقاد ـ وهو غير الحق فى ذاته ـ صورة من صور علم الناس بالعالم. ويلزم من هذا أن الرحمة التى وسعت الأسماء الإلهية قد وسعت فى الوقت نفسه صور المتعقدات جميعها ، أو قد وسعت ـ كما يقول ـ الحق المخلوق فى الاعتقاد. بعبارة أدق قد وسعت صور الاعتقاد التى قدر لها أزلاً أن تكون صور اعتقاد للناس فى الله كما قدر لصاحب كل صورة من صور الاعتقاد أن يخلق هذه الصورة وفقاً لما تجلى فى نفسه وفى العالم الخارجى المحيط به من الأسماء الإلهية .

أما فكرة خلق الحق فى الاعتقاد ففكرة يرددها المؤلف فى مواضع كثيرة من هذا الكتاب، وقد أشرنا إليها فى مثل قوله : « فأعلمه فأوجده » وقوله « فالله عبارة لمن فهم الإشارة » ونحو ذلك .

(٨) « فيسأل المحجوبون الحق أن يرحمهم فى اعتقادهم ، وأهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم » .

يسأل عامة الناس الذين لا يعرفون الحق إلا بطريق عقولهم الله أن يرحمهم فى اعتقاداتهم ، وهذا هو عين الحجاب، لأن الحق المخلوق فى الاعتقاد إنما هو من علمهم من حيث هو صورة من صور علمهم بأنفسهم وبالعالم الذى يعرفونه. فإذا ما دعوا الله أن يرحمهم دعوا فى الحقيقة آلهتهم المخلوقة فى اعتقاداتهم أن يغفروا لهم ذنوبهم ومعاصيهم . أما أهل الكشف الذين يعرفون الحقيقة عن طريق الذوق، فلهم فى طلب الرحمة غاية أخرى : وهى أن تقوم الرحمة بهم أى يتحققوا بصفة الرحمة التى هى من صفات الله فيصبحوا راحمين لا مرحومين . وهذا رأى قد يبدو غريباً لأول وهلة، غير أن غرابته سرعان ما تزول عند ما ينظر إليه الناظر فى ضوء مذهب وحدة الوجود الذى يقول به المؤلف، لأنه لا فرق فى الحقيقة فى مثل هذا المذهب بين راحم ومرحوم ولا معنى للاثنينية هناك حيث لا يوجد في الوجود إلا حقيقة واحدة ، فمن الجهل إذن

أن تدعو الحق أن ينزل بك رحمته أو أن يهبك أى شىء فإن الحق الذى تدعوه هو الحق الذى خلقته فى اعتقادك وهو أنت وأنت هو ، بل الواجب عليك أن تتحقق ما أمكنك بصفات الكمال الإلهى التى منها الرحمة ونحوها . ولكنك لن تصير فى يوم من الأيام الحقّ لأنك فى الحقيقة حق أى صورة من صور الحق ومظهر من مظاهره. فإذا قامت بك صفة الرحمة (أو أية صفة أخرى) فأظهرْها لغيرك تكن راحماً لا مرحوماً، وتحقق بذلك وحدتك الذاتية مع الحق . هذا معنى من معانى الحال الصوفى المعروف بحال الفناء وهو الحال الذى صاح فيه الحلاج بقوله : « أنا الحق » .

ومعنى قوله : « فمن ذكرته الرحمة فقد رَحِمَ واسم الفاعل هو الرحيم والراحم» أن من قامت به صفة الرحمة وتحقق بها أصبح راحماً لغيره من الخلق .

(٩) « والحكم لا يتصف بالخلق لأنه أمر توجيه المعانى لذواتها » .

سبقت الإشارة إلى موضوع هذه الفقرة فيما مضى من التعليقات على هذا الفص لاسيما التعليق الخامس . والمراد بالحكم هنا حكم الصفة فى الموصوف كحكم « العلم » فى العالم والإرادة فى المريد ونحوهما . وقد انقسمت الآراء فى مسألة الصفات الإلهية إلى قسمين : رأى أهل السنة القائلين بأن الصفات لا هى عين الذات ولا هى غيرها، ورأى المعتزلة الذاهبين إلى أن الصفات عين الذات : وكلا الرأيين مخطئ فى نظر المؤلف . فالصفات ليست عين الذات عنده ـ كما يقول المعتزلة ـ إلا بمعنى خاص وهى أنها نسب وإضافات بين الذات الموصوفة وبين الأعيان المعقولة للصفات . فنحن إذا وصفنا الحق بأنه « عالم » لا نقصد أن صفة العلم هى عين الذات العالمة ، وإنما نقصد أن صفة العلم هى عين الذات المتصفة بالعلم من حيث قيام صفة العلم بها ، كما تقوم الأحوال بالجواهر : أى أنها نسبة أو إضافة بين الذات المتصفة بالعلم ، وبين المعنى الكلى العام ـ العلم . ومعنى هذا أن العلم هو الصفة التى حكمت على الذات

فصارت الذات من أجلها عالمة . والإرادة هي الصفة التي حكمت على الذات فصارت الذات من أجلها مريدة وهكذا . ولا يقال إن صفة العلم أو الإرادة قد خلقت في الذات ، ولا أن حكمها قد حدث أو تجدد أو وصف بأي معنى من معاني الخلق، فإن حكم الصفة في الموصوف أمر لا يوصف بالخلق ولا بالحدوث، بل يلزم من معنى الصفات لذواتها . وفي هذا رد على أهل السنة الذين يتحاشون القول بأن الذات عين الصفات لئلا يسووا بين الله وصفاته ، كما يتحاشون القول بأن الذات غير الصفات لئلا يقعوا في تعدد القديم : إذ صفات الله قديمة كذاته . فهم لم يستطيعوا أن ينفوا الصفات الإلهية لثبوت حكمها في الموصوف ، ولم يستطيعوا أن يجعلوها عين الذات ، فقالوا قولتهم المشهورة : « لا هي هو ولا هي غيره » . ويقول ابن عربي «وهي عبارة حسنة وغيرها أحق بالأمر منها وأرفع للإشكال وهو القول بنفي أعيان الصفات وجوداً قائماً بذات الموصوف». فمذهبه إذن أدنى إلى مذهب المعتزلة، غير أنه وإن أثبت وحدة الذات والصفات كما يثبتون ، وقال بقيام الصفات بذات الموصوف كما يقولون ، لا يذهب إلى أن للصفات أعياناً قائمة بذات الموصوف ، وإنما هي مجرد نسب وإضافات معقولة ليس لها وجود عيني . فهي معان قائمة بذات الحق ولكن لا أعيان لها ، كما أنها لا تقوم بالذات قيام الأعراض أو الحوادث بمقوماتها .

(١٠) « والرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم ، وهي الموجبة للحكم ، وهي الراحمة . والذي أوجدها في المرحوم ما أوجدها ليرحمه بها ، وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به » .

المعنى أن الحق سبحانه إذا رحم عبداً أوجد فيه الرحمة أو جعل الرحمة تقوم به بحيث يصبح قادراً على أن يرحم غيره من المخلوقات . وبذلك يصبح المرحوم راحماً . فالحق لا يوجد الرحمة في المرحوم ليرحمه بها ، بل ليكسبه الصفة الإلهية التي بها يرحم غيره — وهذا لا يكون إلا للكاملين من العارفين . ولا يكون قيام الرحمة بالراحم

بهذا المعنى – أى لا يكون إيجادها فيه بعد أن لم تكن – إلا من صفات الإنسان الحادث ، لأن الحق سبحانه ليس بمحل للحوادث ، فليس بمحل لإيجاد الرحمة فيه . ومع ذلك فالحق هو الراحم على الإطلاق : أى هو مصدر كل رحمة ، ولا تكون له هذه الصفة إلا على معنى أن رحمته عين ذاته كما بينا فى التعليق السابق . وها هو نص شرح القيصرى على هذه المسألة الدقيقة وهو من أوضح الشروح فيها . قال : « وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به » أى الحق الذى أوجد الرحمة فى هذا المرحوم الذى هو من أهل الكشف ما أوجدها ليرحمه بها فيكون مرحوماً ، وإنما أوجدها فيه ليكون راحماً ؛ لأنه بمجرد ما وجد أولا صار مرحوماً بالرحمة الرحمانية،وعند الوصول إلى كمال يليق بحاله صار مرحومًا بالرحمة الرحيمية . فإيجاد الرحمة فيه وإعطاء هذه الصفة له بعد الوجود والوصول إلى الكمال ، إنما هو ليكون العبد موصوفاً بصفة ربه فيكون راحما بعد أن كان مرحومًا . وإنما كان كذلك لأن الصفات الفعلية (أى صفات الأفعال) إذا ظهرت فيمن ظهرت تقتضى ظهور الفعل منه . ألا ترى أن الحق إذا أعطى لعبده صفة القدرة وتجلى بها له كيف تصدر منه خوارق العادات وأنواع المعجزات والكرامات؟ والرحمة مبدأ جملة الصفات الفعلية إذ بها توجد أعيانا . فنسأل الله (أن) يرحمنا بالرحمة التامة الخاصة والعامة » : شرح القيصرى على الفصوص ص ٢٣٧ . قارن التعليق الثالث على الفص السادس عشر .

(١١) « وإن كانت الرحمة جامعة فإنها بالنسبة إلى كل اسم إلٰهى مختلفة » .

الرحمة الإلٰهية جامعة لجميع صفات الفعل التى يتصف بها الحق لأنها مبدأ الإيجاد كما قلنا . ولكنها تظهر فى الوجود بصور مختلفة بحسب الأسماء الإلٰهية المختلفة ، وتتعدد بتعددها . وقد سبق أن ذكرنا أن الأسماء الإلهية هى الصفات التى تتصف بها الوجودات ، أو هى المعانى التى تتجلى فى الوجود بصور الموجودات . فظهور الرحمة

فى صور الأسماء الإلهية معناه تجليها فى صور الموجودات بحسب استعدادها وقابليتها للوجود .

ومما يستدل به على عمومية الرحمة وجامعيتها أن اسم « الرحمن » قد استعمل فى القرآن مرادفا لاسم «الله» فى قوله تعالى « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » . واسم « الله » هو جماع الأسماء الحسنى كلها .

(١٢) « فرحمة الله والكناية هى التى وسعت كل شىء، ثم لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الأسماء الإلهية » .

الرحمة التى لها صفة العموم هى الرحمة المنسوبة إلى الاسم « الله » أو إلى ياء المتكلم (وهى المشار إليها بالكناية) فى قوله تعالى « ورحمتى وسعت كل شىء » . أما الرحمة التى يمنحهاالله بواسطة أى اسم آخر من الأسماء الإلهية، فرحمة جزئية لا تعم لأن الاسم الإلهى المتجلى فيها اسم خاص لا يعم . وإذا نظرنا إلى الأسماء الإلهية من حيث هى مجال للوجود العام أو مجال للرحمة الإلهية العامة كانت كل رحمة خاصة تظهر على يد اسم من الأسماء بمثابة الشعبة المتفرعة عن الرحمة العامة .

(١٣) « إذ المصطلح عليه بأى افظ حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها ، وإن كان الكل قد سيق ليدل على عين واحدة مساة » .

كل اسم إلهى حقيقة متميزة بذاتها عن حقائق الأسماء الأخرى ، ومن هنا استعمل لكل اسم لفظ خاص وكان له من الحكم ما ليس لغيره . ولكن الأسماء الإلهية كلها لها دلالة أخرى واحدة وهى دلالتها على الذات الإلهية الواحدة المساة بها. وهذا هو المعنى الذى أشار إليه أبو القاسم بن قسىّ الأندلسى عند ما قال: إن كل اسم إلهى على انفراده مسمّى بجميع الأسماء الإلهية كلها . فلا بد إذن من مراعاةالدلالتين جميعاً : دلالة كل اسم على معناه الخاص، ودلالة الأسماء الإلهية كلها على الذات المتصفة بها .

أما طلب الرحمة بواسطة الأسماء الإلهية ، فيفهمه المؤلف على أن السائل إنما يدعو الله باسم من الأسماء من حيث دلالة ذلك الاسم على الذات الإلهية المسماة به، لا من حيث دلالته على معناه الخاص : ولذلك يدعى الله بالاسم الرب كما يدعى بالاسم المنتقم لكي يرحم فلاناً أو فلاناً فيقول الداعي يارب ارحم كما يقول يامنتقم ارحم ولاتناقض فى مثل هذا الدعاء .

(١٤) « أبو القاسم بن قسيّ » .

هو الشيخ أبو القاسم بن قسيّ شيخ طائفة المريدين فى الأندلس . مات مقتولاً سنة ٥٤٦ هـ . كان معاصراً لاثنين من كبار رجال التصوّف فى الأندلس وهما أبو العباس ابن العريف وأبو الحكم بن برّجان اللذان اتهما بالزندقة فدعاهما صاحب شمال إفريقية على بن يوسف إلى مراكش وحبسهما حتى ماتا فى السجن . من ذلك الوقت استقل ابن قسيّ بزعامة الصوفية فى الأندلس، وأطلق على أتباعه اسم المريدين فألف منهم جيشاً قوياً كان له خطره فى الشئون السياسية فى الأندلس وإفريقية على السواء . وقد خاض بهذا الجيش مواقع كثيرة فى الثورة المعروفة بثورة المريدين ، واختلفت عليه الحظوظ فانتصر فى بعضها وهزم فى البعض الآخر . ثم انتهى به الأمر إلى أن قتل فى ساحة القتال نتيجة لعقد تحالف بينه وبين نصارى البرتغال سنة ٥٤٥ هـ . أما قتله فكان فى سنة ٥٤٦ وكان بنفس الرماح التى أمدّه بها هؤلاء النصارى .

وليس هناك من شك فى أن ابن قسيّ كانت له آمال سياسية واسعة استغل مريديه لتحقيقها ، ولكنه كان فى الوقت نفسه من أكبر رجال الصوفية الذين عرفتهم الأندلس، وأنه كان ينحو فى تصوفه منحى أهل الشرق . كان من أكبر المعجبين بالإمام الغزالى فكان يقرأ كتبه ويشرحها علانية فى مجالسه متحدياً فى ذلك عرف أهل وطنه الذين كانوا ينقمون كل النقمة على الغزالى وكتبه .

ويحكي ابن عربي عن نفسه أنه في زيارة له لمدينة تونس لقي ابن الشيخ ابن قسي وقرأ معه كتاب أبيه المعروف بخَلْع النعلين . ولم يذكر شيئاً عن كتابته شرحاً على هذا الكتاب ولكن بعض الترجمين لابن عربي يذكرون له شرحاً بهذا الاسم[1] . ولابن عربي إشارات كثيرة إلى هذا الشيخ في كتابه الفتوحات[2] ولكن معظمها حول مسألة الأسماء الإلهية التي شرحنا رأي ابن قسيّ فيها في التعليق السابق .

---

(١) توجد نسخة مخطوطة من الكتاب والشرح المنسوب إلى ابن عربي عليه في مكتبة أيا صوفيا بالقسطنطينية رقم ١٨٧٩ . راجع أيضاً حاجي خليفة رقم ٤٧٨٨ .

(٢) مثل الفتوحات جـ ١ ص ١٧٦ ، ٣٨٨ ، ٤٠٧ ، ٩٤٣ ؛ جـ ٢ ص ٦٨ ، ٧٩ ، ٢١١ ، ٣٤٠ ، ٩٠٧ ؛ جـ ٤ ص ١٦٤ الخ الخ .

الفص الثانى والعشرون

(١) « إلياس الذى هو إدريس »:

أشار إليه فى الفص الرابع ونسب إليه الحكمة القدوسية .

يذهب الكتاب المسلمون أمثال القفطى واليعقوبى وابن أبى أصيبعة[1] ـ متبعين فى ذلك بعض المصادر العبرية ـ إلى أن إدريس الوارد ذكره فى القرآن هو هرميس إله الحكمة عند المصريين واليونان ، وأنه أيضاً إخنوخ النبي اليهودى . وقد أدى إلى هذا الخلط الغريب ، التطورات التى مرّ بها تاريخ هرميس إله الحكمة عند قدماء المصريين واليونان على يد وثنيي حران من جهة والمسلمين واليهود من جهة أخرى . فإننا نعلم أنه عند ما قلت أهمية هرميس فى العالم الهلّينى القديم وقلت عناية هذا العالم بالكتابات الهرميسية منذ منتصف القرن السادس الميلادى ، انتقل مركز العناية به وبهذه الكتابات إلى حران المركز الثقافى الوثنى العظيم فى بلاد الجزيرة . وليس هناك من شك فى أن الكتابات الهرميسية كانت معروفة باللغة العربية فى هذا الجزء من العالم حوالى القرن التاسع الميلادى ، وأنه يحتمل أن تكون قد ترجمت من أصلها اليونانى إلى اللغة السريانية قبل ذلك بقرون . ومما هو جدير بالذكر هنا أنه قبل أن يعرف العرب هرميس كان بعض الكتّاب من الشرقيين قد غيّروا كثيراً من معالم شخصيته وبدلوا كثيراً من الكتابات الهرميسية فمزجوا هذه الكتابات بأفكار يهودية وغير يهودية مما كان شائعاً فى الشرق عندئذ ، كما صوروا هرميس إله الحكمة عند اليونان

(١) القفطى ج ١ ص ٢ ، اليعقوبى ج ١ ص ١٦٦ ، ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٦

بصورة نبي من أنبياء بنى إسرائيل .ومما يدل على ذلك دلالة قاطعة عدهم هرميس وأخنوخ وإدريس وإلياس شخصاً واحداً ، ووصف بعض المسلمين لهرميس الأكبر الذى هو هرميس الهرامسة (لأنهم يذكرون ثلاثة منهم) بنفس الأوصاف التى يصف اليهود بها إخنوخ وإدريس . نعم ، لم يذكر ابن عربى شيئاً عن هرميس ، ولكن ليس هناك من شك فى أن ما يذكره عن إدريس النبى مأخوذ من المصادر الهرميسية اليهودية. فإنه يقول مثلا إن إدريس « كان نبياً قبل نوح ورفعه الله مكاناً علياً فهو فى قلب الأفلاك ساكن وهو فلك الشمس » . وهذا وصف ينطبق فى ظاهره على وصف اليهود لأخنوخ[1] . ولكن لإدريس عند ابن عربى معنى آخر يختلف تماماً عن هذا، فإنه مجرد رمز للعقل الإنسانى فى حال تجرده التام عن جميع علاقاته بالبدن، أو هو العقل المحض المتجه نحو المعرفة الكاملة بالله. وهو بهذا المعنى قريب الشبه جداً بالصورة التى صور بها اليونان هرميسهم .

فالعبارة الرمزية الواردة فى بدء الفص عن إدريس، تفسر العلاقة بين عقل الإنسان وجسمه. فإن جبل لبنان الذى يقول فيه إن اسمه مشتق من اللبانة أى الحاجة ليس إلا رمزاً للجسم الإنسانى الذى هو موضع الشهوات والحاجات، والفرس النارى ليس إلا رمزاً للنفس الحيوانية كما يصفها أفلاطون. والآلات النارية التى على الفرس هى شهوات البدن وأهواؤه . أما ركوب الفرس فرمز لضبط النفس الشهوية عن طريق تحكيم النفس الناطقة (العقل) فيها .

(٢) « الله أعلم حيث يجعل رسالته .. فالله أعلم موجه له وجه بالخبرية إلى رسل الله وله وجه بالابتداء إلى أعلم حيث يجعل رسالته » .

النص الكامل للآية القرآنية هو « وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله ، الله أعلم حيث يجعل رسالته » (سورة الأنعام آية ١٢٤)

---

(١) قارن سفر التكوين .

ويرى ابن عربى أنه يمكن فهمها على وجهين: الوجه الأول باعتبار كلمة «الله» الثانية خبراً لرسل الله. فكأنه يريد بهذا الوقف على أوتى، ويجعل «رسل الله» جملة خبرية تامة. ويجعل أعلم خبراً لمبتدا محذوف تقديره هو أعلم حيث يجعل رسالته. وهذا التفسير نص فى وحدة الوجود لأنه يجعل رسل الله صوراً أو مجالى لله ويجعل الله الذات المتجلية فى هذه الصور، وهو تفسير بعيد عن روح القرآن، كما أنه بعيد عن ذوق اللغة ولكنه متمش تماماً مع منطق مذهب المؤلف الذى يأخذ تفسير الآية على هذ الوجه دليلاً على فكرته فى التشبيه المقابل للتنزيه. ويستدل بعض الشراح على إمكان هذا التفسير ببعض الآيات القرآنية التى يشتم منها رائحة وحدة الوجود، مثل قوله تعالى « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله » (قرآن ٤٨ آية ١٠)، وقوله « مَن أطاع الرسول فقد أطاع الله » (سورة ٤ آية ٨٠).

والوجه الثانى هو الوقف على «الله» الأولى واعتبار «الله» الثانية مبتدا خبره أعلم حيث يجعل رسالته. فكأن معنى الآية أن الكفار إذا جاءتهم آية ما جديدة رفضوها وقالوا لن نؤمن حتى نؤتى من الآيات مثل ما أوتى رسل الله، ولكن الله يعلم حيث يضع رسالته. وهذا هو المعنى المفهوم عادة من الآية ولا أثر لفكرة وحدة الوجود فيه. وإذا أخذنا التفسير الأول على أنه دليل التشبيه، فإننا لابد أن نأخذ التفسير الثانى على أنه دليل التنزيه، لأنه يشير إلى التفرقة بين الحق والخلق - بين الله ورسله - حيث تنمحى هذه التفرقة على التفسير الأول. وقد أراد ابن عربى بإيراد هذين الوجهين الإشارة إلى أن بعض آيات القرآن تحمل التشبيه والتنزيه معاً، وهذه واحدة منها.

(٣) « وبعد أن تقرر هذا فنرخى الستور ونسدل الحجب على عين المنتقد والمعتقد ».

بعد أن شرح أن الحقيقة الوجودية يجب أن يراعى فيها جانبا التشبيه والتنزيه معاً وأن مراعاة أحدهما دون الآخر يؤدى لا محالة إلى علم ناقص بحقيقة الأمر على ما هو

غليه، قال إن من واجبنا الآن أن نقف حِجاجنا مع كل من المنتقد ـ وهو صاحب النظر الفكرى ـ والمعتقد وهو التابع الآخذ بظاهر الشرع. يشير بذلك إلى المتكلمين والفلاسفة الذين يقولون بتنزيه الحق تنزيهاً مطلقاً ، وإلى أهل السنة الذين يقولون بالتشبيه . وقد أوقف الحِجاج مع هاتين الطائفتين لأنهما محجوبتان عن العلم الكامل بحقيقة الوجود، فإن كل طائفة منهما لا تنظر إلى هذه الحقيقة إلا من جانب واحد .

وقد فضل الصمت فى هذه المسألة لكى يظهر التفاضل بين الناس فى استعداداتهم لمعرفة الحق، فإن الحق قد تجلى فى صور أعيان الممكنات فعرفته كل صورة بحسب استعدادها. والصور متفاضلة فى الاستعداد فهى بالتالى متفاضلة فى علمها بالله . ويستوى أن نقول إن التفاضل واقع فى صور الممكنات التى يتجلى فيها الحق ، أو أن نقول كما يقول جامى ، إنه واقع فى صور تجلى العلم الإلٰهى فى الكائنات . فإنه لا فرق بين التعبيرين فى مذهب يقول بوحدة الوجود كمذهب ابن عربى .

وإذا عددنا المنتقد والمعتقد صورتين من بعض ما تجلى فيه الحق كما يقول، فإن هناك صورة ثالثة لم يذكرها ، ولكنها تفهم من سياق كلامه ، وهى صورة العارف الكامل الذى يقول بالتشبيه والتنزيه معاً . وإذا كان المنتقد صاحب النظر يقول بالتنزيه استناداً إلى عقله ، والمعتقد صاحب الوهم يقول بالتشبيه استناداً إلى وهمه، فإن العارف الكامل يجمع بين القولين استناداً إلى عقله ووهمه وذوقه .

(٤) « فإن كان الذى يعبرها ذا كشف وإيمان فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط، بل يعطيها حقها فى التنزيه ومما ظهرت فيه » .

يشير إلى تعبير صاحب الكشف والإيمان للصورة التى يرى فيها الحق فى نومه فيقول إنه يعطيها حقها من التنزيه والتشبيه معاً . أما المنزِّه على الإطلاق فينكر تجلى الحق فى صورة من الصور، سواء أكانت هذه الصورة من صور العالم الخارجى أم من صور الرؤيا ، لأن الحق فى نظره لا يحد بحد ولا تحصره صورة . وأما المشبه فيجيز

تجلى الحق للنائم فى صورة من الصور على نحو ما يعتقد من تجليه يوم القيامة على خلقه فى صورة من الصور، ولا يرى بأساً من هذا . وأما صاحب الكشف والإيمان فيعطى صورة الحق فى النوم حقها من التنزيه بأن يقول إنها صورة للحق ولكنه ليس منحصراً فيها بل يتجاوزها إلى غيرها من الصور التى لا تحصى عدداً، كما أنه ظاهر فى العالم الخارجى بصور أعيان الممكنات من غير أن تحصره واحدة منها . وهذا هو معنى التنزيه عنده، أى أنه يقول « إن الحق من حيث ذاته منزه عن الصور العقلية والمثالية والحسية كلها لعجز العقول والأوهام عن إدراكها ، وإن كان بحسب أسمائه وصفاته وظهوره فى مراتب العالم غير منزه عنها » (القيصرى ص ٢٣٢) . أما حق الصورة من التشبيه فهو إعطاؤها كل مشخصاتها ومميزاتها الخاصة بها من حيث هى كذلك، مثل الشكل والوضع والمكان والزمان وغيرها . ومعنى هذا إن ابن عربى يفهم من التشبيه والتنزيه الذى ينسبه إلى صاحب الكشف والإيمان معنى الإطلاق والتحديد، لا التنزيه والتشبيه اللذين يفهمهما عادة أهل الكلام والفلاسفة. وقد أشرنا إلى ذلك فيما مضى فى تعليقاتنا على التنزيه والتشبيه فى الفص النوحى .

وإذا كان الأمر كذلك: أى إذا كان كل منا يصور الحق بصورة ما يقضى بها استعداده فتكون صورة تنزيه أحياناً وصورة تشبيه أحياناً أخرى، أو تجمع بين الأمرين، تبيّن لنا مغزى قول ابن عربى « فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة ». أى أنه لفظ يفهمه كل إنسان بحسب استعداده وعلمه بنفسه وبالعالم المحيط به ، أو هو رمز لصورة اعتقاده الخاص . والله الذى هو عبارة بهذا المعنى هو الإله المخلوق فى الاعتقاد الذى أسلفنا ذكره، لا الله من حيث هو فى ذاته، فإنه من هذه الحيثية يتعالى عن كل علم وكل فهم . وقد فسر القيصرى « الله » فى قول المؤلف « فالله على التحقيق عبارة » بأنه « الله » الوارد فى قوله تعالى « رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته » كأنما يريد أن لفظة الله فى الآية إنما هي فى الحقيقة عبارة عن حقيقة ظهرت فى صورة

الرسل . ولا بأس بهذا التفسير ولكنى أفضل ماذهبت إليه .

(٥) « فالمؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفى كل حضرة هو الله . . . إلى قوله فإذا ورد فألحق كل شىء بأصله الذى يناسبه » .

لم يذكر صراحة فاعل «ورد» مما دعا إلى غموض النص واختلاف الشراح فيه ، فإن جامى مثلا يرى أن المراد بالوارد الآثار من الكتاب أو السنة ، ويفهم العبارة على أنه إذا وردت آية أو حديث يشيران إلى ناحية التأثير، فألحقهما بالأصل الذى يناسب معناها. وإذا وردا فى شىء يتعلق بالتأثر فألحقهما بالأصل الذى يناسب معناها . ويرى القيصرى أن المراد بالوارد الوارد الإلهى. ولعله يقصد بذلك المعنى الذى يلقيه الله فى القلب إلقاء فيتذوقه صاحبه من غير تدبر أو تفكير: فإذا ورد مثل هذا المعنى وكان خاصاً بالله نسبه صاحب الكشف إلى أصله، وإذا ورد وكان خاصًا بالعالم نسبه إلى أصله الآخر .

وإننى أرى أنه من الممكن أن يكون المراد بالوارد كل فكرة تخطر بالبال وتتصل بالأمر الذى قال إنه ينقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه ، وأن معنى العبارة أنه إذا خطرت ببالك فكرة عن أمر وجودى فألحق هذا الأمر بإحدى المقولتين اللتين أشار إليهما وهما مقولتا الفعل والانفعال، فإن كل أمر وجودى لا يخلو عن أن يكون علة أو معلولاً فاعلاً أو منفعلاً . ويدل ظاهر العبارة على أن ابن عربى يعترف بأصلين أو مبدأين يستند إليهما الوجود: هما مبدآ العلّية والمعلولية أو التأثير والتأثر ، ولكن هذه الثنوية ليست سوى ثنوية صفات تتصف بها حقيقة واحدة لا انقسام فيها ولا تعدد، وليست بحال من الأحوال ثنويةً جوهرية تفترض وجود جوهرين مختلفين متمايزين، جوهر فاعل وآخر منفعل . وليس هناك ما يمنع القائل بوحدة الوجود أن يقول بثنوية الصفات فى الحقيقة الوجودية الواحدة كما قال اسبينوزا بوجود صفتى الامتداد والعقل فى الجوهر الواحد الذى هو أصل جميع الموجودات . الحقيقة إذن واحدة فى

نظر ابن عربى: إذا نظرنا إليها من وجه وراعينا فيها جانب الفعل سميناها الحق ، وإذا نظرنا إليها من وجه آخر وراعينا فيها جانب الانفعال أطلقنا عليها اسم العالم . ولكن الفعل والانفعال مقولتان يخضع لهما العقل البشرى فى تفكيره ويستعين بهما على فهم الوجود، ولكنهما لا تعبران عن حقيقة الوجود فى نفسه . فإذا كان لا بد لنا من التميز بين الحق والخلق — الله والعالم — فأبرز صفات الأول صفة العلية وما يتبعها ، وأبرز صفات الثانى صفة المعلولية وما يتبعها . وإذا ورد لنا خاطر يتصل بأمر وجودى سهل علينا — على هذا النحو — أن نرده إلى الله أو إلى الحضرة الإلهية إن كان فيه صفة الفعل، أو نرده إلى العالم أو الحضرة الكونية إن كان فيه صفة الانفعال ، وإن كان كل أمر فى الوجود لا يرد فى الحقيقة إلا إلى حقيقة واحدة .

(٦) « كما كانت المحبة الإلهية عن النوافل من العبد » .

شرحنا كيف يعتبر المؤلف مبدأ العلية والمعلولية أساسًا للوجود بأسره ، وكيف ينسب جانب الفعل إلى الحق وجانب الانفعال إلى الخلق مع أن الوجود فى جوهره حقيقة واحدة . والآن نراه يسوق مسألة الحب الإلهى الناشئ من تعبد العبد بالنوافل شاهداً على وجود هذا المبدأ ، يؤيده الحديث الوارد فيه وهو الحديث القدسى الذى يقول الله فيه « مازال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها » الخ. فيرى المؤلف أن فى هذا الحديث إشارة إلى مؤثر (علة) وهو النوافل ومتأثر (معلول) وهو المحبة الإلهية إذ المحبة الإلهية للعبد نتيجة لازمة عن تقرب العبد إلى ربه بالنوافل . وقد يبدو فى ظاهر هذا الكلام تناقض لما قرره من قبل من أن المؤثر على الإطلاق وبكل وجه وفى كل حضرة هو العالم . ولكن لا تناقض على الحقيقة إذا اعتبرنا أن المؤثر فى صورة العبد المتقرب بالنوافل هو الحق الظاهر بهذه الصورة ، لأن النوافل أفعال وجودية ظاهرة من الحق فى مظهر العبد : فهى من حيث إنها أمور وجودية مؤثرة،

مستندة إلى الحق سبحانه . ولو كان فيها نقص أو قصور فهى مستندة إلى استعداد العبد : والأثر لها من الحيثية الأولى .

أما المتأثر فهو العبد من حيث ظهور آثار المحبة الإلهية فيه. فالمؤثَّر فيه على الحقيقة العبد لا الحق ، كما أن المؤثر على الحقيقة الحق لا العبد .

ثم ساق مثلاً آخر يوضح به مبدأ التأثير والتأثر فقال : « وكما كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة » : يشير بذلك إلى الجزء الأخير من الحديث القدسى المذكور آنفاً . فالمحبة الإلهية الحاصلة عن قرب النوافل أصل، وكون الحق سمعَ العبد وبصره وسائر قواه فرع : والمؤثر هو الحق من حيث حبه للعبد ، والمتأثر العبد من حيث ظهور أثر تلك المحبة فيه . وكمال المحبة إنما يكون فى أن يدرك العبد أن الحق سمعه وبصره وسائر قواه .

(٧) « وأما العقل السليم » إلى قوله « لغفلته عن نفسه » .

المراد بالعقل السليم القلب الساذج من العقائد الفاسدة، الباقى على الفطرة الأولى. ولا يخلو صاحب هذا القلب من أن يكون أحد رجلين : رجل تجلى له الحق فى مجلى طبيعي — إما فى نفسه أو فى أية صورة أخرى — وكشف له تجليه فى هذه الصورة وعرَّفه أنه عين هذا المجلى من وجه وغيره من وجه آخر : وهذا يعرف ما أشار إليه المؤلف من أن الحق عين قوى العبد من سمع وبصر ويد ورجل وغير ذلك ، أو يعرف ما قال من أن الأمر منقسم إلى مؤثر ومؤثَّر فيه ، وأن المؤثر فى جميع الحضرات الكونية والإلهية هو الحق ، والمؤثر فيه فى جميع هذه الحضرات هو أعيان الممكنات. ورجل مؤمن بما وردت به الأخبار الإلهية، مسلم بأوامر الرسل منقاد إليهم . وهذا يؤمن بالأمر الذى ورد فى الحديث الصحيح من أن العبد يتقرَّب إلى الحق بالنوافل حتى يحبه فإذا أحبه كان سمعه وبصره ويده ورجله إلى آخره .

أما صاحب العقل الذى يخيَّل إليه أنه يحكِّم عقله وحده فى مسائل الإلهيات

ـ كالمعتزلة من النظار ـ فهو واهم فى ظنه، خاضع لسلطان الوهم من حيث لا يدرى: لأنه لا بد أن يعترف بما جاء به الحق من أنه عين العبد وسمعه وغير ذلك من القوى ـ إن كان مؤمناً به . واعترافه هـذا نتيجة لاستعمال وهمه . وقد جاءت الشريعة التى يؤمن بها بالتنزيه الذى يحكم به العقل والتشبيه الذى يحكم به الوهم. فاعتقاده أنه يعمل عقله وحده وَهْمٌ منه وخطأ .

وأما صاحب العقل غير المؤمن بما ورد فى الشرع من معانى التشبيه فيحكم على الوهم بالوهم ، لأنه يحيل على الله تجليه فى أية صورة من الصور الحسية والمثالية : أى أنه يحكم على الوهم (الذى يؤيد تجلى الحق فى الصور) بأنه كاذب فى حكمه ، ولكن حكمه هـذا على الوهم إنما هو بالوهم ، لأنه يتوهم أو يتخيل بنظره الفكرى أنه قد أحال على الله تجليه فى الرؤيا أو فى أية صورة من الصور ، وينكر كل معنى من معانى التشبيه ، والوهم فى ذلك لا يفارقه أبداً لأنه يصدقه ويخضع له من حيث لا يدرى . ولعل المؤلف يقصد بهذا الصنف الأخير الفلاسفة .

(٨) « ومن ذلك قوله تعالى « ادعونى أستجب لكم » إلى قوله « فهو كثير بالصور والأشخاص » .

أى ومما يستدل به أيضاً على وجود مبدأى التأثير والتأثر، وأن التأثير فى كل حالة راجع إلى الحق ، والتأثر فى كل حالة راجع إلى الخلق، قوله تعالى « ادعونى أستجب لكم » وقوله « وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب أُجيب دعوة الداعى إذا دعان » ونحوها من الآيات التى تشير إلى الاثنينية فى ظاهرها وتدل فى باطنها على معنى الجمع والوحدة . فهو يقول إن الاستجابة لا تكون إلا بوجود اثنين : داع ومستجيب ، إذ لا يكون مستجيب إلا إذا وجد دعاء الداعين كما فى الآية الأولى ، ولا يكون مجيب إلا إذا وجد من يدعوه كما فى الآية الثانية . وفى كلتا الحالتين يوجد مؤثر وهو الدعاء ومؤثَّر فيـه وهو المجيب . فالظاهر يقتضى وجود صورتين مختلفتين ، إحداهما للداعى

المؤثر والأخرى للمجيب المتأثر ، كما يقتضى أن التأثير للعبد والتأثر للحق . ولكن الأمر فى الحقيقة على خلاف ذلك : إذ عين الداعى عين المجيب بالرغم من اختلاف صورتيهما . نعم توجد صورتان: إحداهما كونية إنسانية وهى صورة الداعى، والأخرى إلهية أسمائية وهى صورة المجيب ، ولكنهما صورتان لحقيقة وعين واحدة . وليس التأثير المعزو إلى الأولى معزواً إليها من حيث هى صورة كونية إنسانية، بل من حيث هى مجلى من مجالى الحق : أى أن المؤثر على الحقيقة هو الله . وأما المتأثر فهو العبد لظهور أحكام الإجابة فيه . وخلاصة القول أن الأمر فى نفسه وحدة فى كثرة أو كثرة فى وحدة، وأن التفرقة بينهما تفرقة اعتبارية محضة .

ولما قرر هذه المسألة التى هى لب مذهبه وجوهره والمحور الذى يدور عليه جميع تفكيره، أخذ يتلمس لها أنواعاً من التشبيه والتمثيل لا تزيدها فى الواقع إلا غموضاً وتعقيداً . وغاية مايقال فيها أنها أقيسة مع الفارق. فقد شبه النسبة بين العين الوجودية الواحدة والصور المتكثرة المتغايرة بالنسبة بين النفس الواحدة الشخصيّة وبين بدنها المتكثر بصور أعضائه . فزيد مثلاً حقيقة واحدة ولكنه كثير بصور أعضائه . فهو كثرة فى وحدة أو وحدة فى كثرة . وكل صورة من صور أعضائه مختلفة متغايرة عن الصورة الأخرى ، كاليد التى تختلف عن الرجل وعن الرأس . ولكن هذه الكثرة الصورية يتألف منها كلٌّ واحد هو زيد . وفى هذا التمثيل من التضليل مافيه: أولاً لأنه يصور المسألة تصويراً مادياً ، ويجعل النسبة بين الحق والخلق أشبه بنسبة الكل المادى إلى أجزائه ، وهذا ما لا يرضاه ابن عربى نفسه لأنه لا يرمى مطلقاً إلى هذا التفسير المادى للوجود . ثانيًا إن من الصعب أن نفهم أن صورة يد زيد أو صورة رجله أو أى عضو من أعضائه إنما هى مجلى لزيد بنفس المعنى الذى به يقال إن صورة كيت وكيت من صور الممكنات مجلى للحق ، بدليل أننا نستطيع أن نقول — فى عرف أصحاب وحدة الوجود — إن كذا من الموجودات هو الحق — أى أنه

صورة للحق ـ ولا نستطيع أن نقول إن يد زيد هي زيد بمعنى أنها صورة له .

والتمثيل الثاني الذي أورده هو أن نسبة العين الوجودية الواحدة إلى الصور الكثيرة كنسبة الكلي إلى جزئياته أي كنسبة « الإنسان » مثلا إلى زيد وعمرو وبكر وغيرهم ممن لا يحصى عددهم من بني الإنسان . وهذا وإن كان أدنى إلى ما يرمي إليه المؤلف في فهمه للنسبة بين الحق والخلق ، وأبعد عن المادية من التمثيل السابق ، إلا أنه لا يمكن أن يعد تصويراً دقيقاً لفكرة وحدة الوجود .

(٩) « وقد علمت قطعاً إن كنت مؤمناً أن الحق عينه . . . إلى قوله فهكذا هو الأمر إن فهمت » .

من التشبيهات التي يلجأ إليها ابن عربي في إيضاح الصلة بين الحق والخلق ـ الوحدة والكثرة ـ تشبيه العين الوجودية الواحدة بالمرآة ، والكثرة الوجودية التي هي أعيان الممكنات بالصور التي يراها الرائي في المرآة . وهو تشبيه طريف ولكنه ـ كغيره التشبيهات الأخرى التي ذكرها ـ يجب ألا ينظر إليه في جميع لوازمه ومقتضياته ، إذ لا يعدو أن يكون تمثيلا بأمور مادية محسوسة لمسألة تعلو على التمثيل وعلى المادية .

يقول إن عين المرآة واحدة ولكن الصور التي يراها الرائي فيها كثيرة ومختلفة . وكل صورة ترى في المرآة تتعين على نحو تقتضيه طبيعة المرآة من جهة وطبيعة الشيء المرئي من جهة أخرى . فترى الصورة كبيرة أو صغيرة ، وبهذا الشكل أو ذلك بحسب مقادير المرايا في الصغر والكبر والطول والعرض والتجويف والتقعير ، وبحسب طبيعة الأعيان المنعكسة عليها . وإذا تأملنا في الصور المرئية في المرآة وجدنا أنها لا وجود لها فيها على وجه التحقيق ، لأن الصور لا تنطبع على صفحة المرآة انطباع صورة الخاتم على الشمع مثلا .

كذلك الأمر في الذات الإلهية الواحدة والكثرة الوجودية الظاهرة بصورها فيها . فالذات الإلهية بمثابة المرآة ، وأعيان الموجودات بمثابة الصور المرئية . وكل عين

من أعيان الممكنات تبدو فى المرآة (الذات الإلهية) فى صورتها الخاصة ـ أو يبدو الحق الظاهر بها فى صورتها الخاصة ـ فيعرفه من يعرفه وينكره من ينكره . أما الذين يعرفون فهم الذين يرون فى المرآة صورة اعتقادهم كما يرى الناظر إلى المرآة صورة نفسه فيها فيعرفها . وأما الذين ينكرون فهم الذين يرون فى المرآة صورة اعتقاد غيرهم كما يرى الناظر إلى المرآة صورة غيره فيها فيجهلها . وهكذا يفسر ابن عربى الأثر الوارد من أن الله سبحانه يتجلى يوم القيامة فى صورة فيُعرَف ثم يتحول فى صورة أخرى فيُنْكَر، ثم يتحول عنها فى صورة فيعرف ، وهو هو المتجلى فى كل صورة .

وكما أن صور المرآة لا وجود لها فى الحقيقة ، كذلك صور الممكنات فى مرآة الوجود الحق لا وجود لها فى الحقيقة ، إذ لا وجود إلا للمرآة ـ فى حالة المثال ـ وللذات الإلهية ـ فى حالة الممثل .

هذا وقد فسر القاشانى (ص ٢٦٣ ـ ٤) قول المؤلف « وليس فى المرآة صورة منها جملة واحدة » بمعنى أنه ليس فى المرآة صورة واحدة من تلك الصور هى مجموع تلك الصور جملة واحدة ، لأن المرآة لا يوجد فيها إلا ما قابلها وهو الصور الكثيرة . وفسرتها أنا بمعنى أنه لا يوجد فى المرآة صورة واحدة على الإطلاق .

ويلاحظ أن الذات الإلٰهية المشبهة بالمرآة الظاهر فيها الصور، إنما هى الذات الإلٰهية المتجلية بالأسماء، أى الذات كما ندركها فى صور الموجودات أو فى صور الأسماء الإلهية الظاهرة فى هذه الوجودات ، إذ كل اسم من الأسماء الإلٰهية إنما هو بالنسبة إلى صور الموجودات التى يتجلى فيها كمرآة بالنسبة للصور الظاهرة فيها . ولذلك أشار فى كلامه إلى المرايا بالجمع ، يريد الأسماء الإلٰهية، لا إلى مرآة واحدة . أما الذات الإلٰهية من حيث هى ، أو من حيث تجليها الذاتى، فإنها لا تعرف ولا تنكر ولا يقال فيها انها تظهر فيها صور الوجود : فهى فى ذاتها منزهة عن كل صورة وكل تعين . وهذا فى نظر المؤلف

معنى وصف القرآن لله بأنه غنى عن العالمين ، وأنه الغنى وأنتم الفقراء، وأنه الغنى الحميد وما ماثل ذلك من الآيات .

(١٠) « فلا تجزع ولا تخف فإن الله يحب الشجاعة . . . إلى قوله : لم تزل الصورة موجودة فى الحد » .

عرض هنا لمسألة فساد صور أعيان الممكنات وبقائها بحدودها وحقائقها . إذا كانت أعيان الموجودات صوراً ومجالى للذات الإلهية الواحدة، والذات الإلهية هى الوجود الأزلى الأبدى الدائم ، لزم أن الموت والفناء والفساد لا تعرض إلا للصور التى تتحول وتتغير فى جوهر الوجود العام . أما الجوهر المقوم لهذه الصور فباق على الدوام ممتنع على الفساد ، فى أمان تام من كل أنواع التغير . وإذا كانت أعيان الممكنات ليست إلا صوراً معقولة متعينة فى هذا الجوهر ، كان لها ـ من هذه الناحية ـ مثل ما له من العزة والمنعة والأمان . وهذا معنى قوله : « فهذا هو الأمان على الذوات والعزة والمنعة . »

لكل موجود ممكن وجود فى عالم الحس ووجود فى العالم المعقول ووجود فى حضرة الخيال (الخيال المنفصل الذى هو عالم المثال) . فإذا فسدت صورته الحسية بقى فى حده وحقيقته : أى بقى فى العالم المعقول من حيث هو تعين معقول فى الذات الإلهية ، وحُفِظ وجوده كذلك فى عالم المثال . وهذا معنى قوله : « فإن الحدّ يضبطها والخيال لا يزايلها » .

وإذا كان الأمر على ما وصف ، وجب علينا ألاّ نجزع من الموت ولا نخاف، فإن الموت لن يصيب منا إلا صورنا المحسوسة : أجسامنا . فإن فنيت هذه الأجسام بقينا بحقائقنا فى صورنا المعقولة والمثالية . بل يجب أن نتشجع ولو على قتل حية ـ كما يقول الحديث الشريف ـ وليست الحية سوى نفوسنا أى صورنا الخاضعة للكون والفساد .

هنالك بقاء إذن بعـد الموت : بل بقاء لصور أعيان الموجودات فى حدودها وحقائقها : ولـكنه بقاء المتعين فى اللامتعين والمقيد فى المطلق. ولـكن على أى نحو يكون هـذا البقاء ؟ أهو بقاء يحتفظ فيه الفرد بفرديته ؟ هل تبقى الممكنات بعد فناء صورها المحسوسة أموراً معقولة صرفة : عقولا أو أرواحاً ؟ هـذه أسئلة لم يجب عنها ابن عربى إجابة صريحة ، ولـكن لنا أن نستنتج من أقواله أنه أميـل إلى الاعتقاد بأن الوجودات الجزئية الخاصة عند ما ترجع إلى الوجود العام بعد فناء صورها المحسوسة لا تفقد فرديتها وشخصيتها .

(١١) « والدليل على ذلك : وما رميت إذ رميت ولـكن الله رمى » .

أى والدليل على ظهور الحق فى صور أعيان الممكنات وأنه هو ـ لا هذه الصورـ الفاعل لـكل شىء والمؤثر فى كل شىء قوله تعالى فى حق نبيه محمد (ﷺ) : « وما رميت إذ رميت ولـكن الله رمى » (قرآن س ٨ آية ١٧) ، فإنه قد نفى الرمى عن الصورة المحمدية أولا، ثم أثبته لها وسطاً فى قوله : « إذ رميت » ثم عاد فنفاه عنهـا وأثبته لله فى قوله : « ولـكن الله رمى » . فالرامى على الحقيقة هو الحق ولـكن فى صورة محمدية . ولم يثبت الرمى للصورة من حيث هى صورة ، بل من حيث هى مجلى للحق يظهر الحق الأثر على يديها . وكذلك الحال فى كل عين من أعيان الممكنات : فإن لـكل منها وجهاً إلى الحق يعطيها صفة الفعل والتأثير والبقاء ، ووجهاً إلى الخلق يعطيها صفة الانفعال والتغير والفناء .

هذا ، ويلاحظ أن الصوفية من أصحاب وحدة الوجود قد استغلوا هذه الآية وما ماثلها إلى أبعد حد واتخذوها أساساً لمذهبهم. وليس من شك فى أن القرآن آيات لو أخذت على ظاهرها لجاءت نصاً صريحاً فى وحدة الوجود، ولـكن مقصود هذه الآيات شىء وما يرمى إليه أصحاب وحدة الوجود شىء آخر .

(١٢) « فإما عالم وإما مسلم مؤمن » .

، بعد أن أورد قوله تعالى : « وما رميت إذ رميت ولـكن الله رمى » شاهداً على مذهبه فى وحدة الوجود ، قال إنه ينبغى لـكل مسلم أن يصدق بهذه الآية لورودها فى القرآن الذى يجب أن يصدق به . بل يجب أن يصدق بها سـواء أدرك مغزاها أم لم يدرك . أما الذى يدرك مغزاها الحقيقى فهو الصوفى صاحب الذوق الذى يعلم كشفاوذوقاوحدة الوجود، وهذا هوالذى أشار إليه «بالعالم». وهذهأول مرة يستعمل فيها كلمة « العالم » بدلا من « العارف » . وأما الذى لا يدرك المغزى الحقيقى للآية، بل يصدق ويؤمن بها كاوردت، فهو المسلم المؤمن الذى يأخذ بالآيات كما جاءت ولا يحاول تأويلها وصرفها عن ظاهرها : فهو يسلم بأن الله يرمى ولو لم يدرك على أى نحو يرمى ، ويسلم بأن الله ينزل إلى السماء ويجىء ويتكلم ، وأن له وجهاً ويداً ونحو ذلك من غير أن يدرك حقيقة معانى هـذه العبارات . وهذا هو موقف المشبهة والحشوية من المسلمين .

بقيت طائفة ثالثة لا هى بالصوفية أصحاب الأذواق ولا بالمؤمنين الآخذين بظاهر الآيات ، وهؤلاء هم المتكلمون أصحاب النظر الذين يؤولون هـذا النوع من متشابه الآيات ويحتكمون إلى العقل وحـده . ولـكن العقل وحده فى نظر المؤلف قاصر عن أن يدرك حقيقة الوجود على ما هى عليه ، وكثيراً ما يحيل أموراً يكشف عنها الذوق ويخبر بها ظاهر الشرع كما سيذكره المؤلف فيما بعد . ومن هنا كان أخذ العلم بالحقائق عن الذوق ، والتسليم بما ورد فى الشرع على ظاهره أسلمَ وأبعدَ عن الشك العلة والحيرة من الاحتكام إلى العقل .

(١٣) « ومما يدلك على ضعف النظر العقلى من حيث فكره كون العقل يحكم على أنها لا تـكون معلولة لمن هى علة له » .

هذه إحدى المسائل التى يحكم العقل باستحالتها لمناقضتها لـما يعتبره الفكر أولياً بيّناً بذاته ، مع أن التجلى والـكشف الصوفى يقضيان بصحتها : والعلة لا تـكون

معلولة لمعلولها فى نظر العقل لأنه يحكم بأن الشىء الذى يتوقف عليه وجود شىء آخر كى يتحقق به، لا يمكن أن يتحقق وجوده هو بتوقفه على وجود ذلك الشىء الآخر المتأخر عنه، وإلا لزم الدور . هـذا قصارى ما يصل إليه العقل ولا يستطيع أن يتعداه لأنه ينظر إلى العلة والمعلول من حيث إنهما شيئان مختلفان متمايزان وجوداً وتقديراً . أما الذوق الذى يشهد الوحدة الوجودية بين العلل والمعلولات فإنه لا يرى حرجاً من القول بأن العلة معلولة للمعلول، كما أن المعلول معلول للعلة : وذلك أن العلل والمعلولات جميعها صور متكثرة فى عين واحدة لها صلاحية قبول العلية والمعلولية باعتبارين مختلفين: فلها حال كونها علة صلاحية كونها معلولا، وحال كونها معلولا صلاحية كونها علة، فهى فى عينهـا جامعة للعلية والمعلولية وأحكامهما . وليس الفرق بين الحالتين إلا فى الذهن وفى النسب المفروضة فى الحقيقة الواحدة .

ولـكن على أى نحو يؤثر المعلول فى علته بحيث تصبح العلة معلولة له ؟ لا يؤمن ابن عربى بأن العلية والمعلولية معناها مجرد الفعل والانفعال على التوالى ، لأن المعلول يفعل فى العلة كما تفعل العلة فى المعلول ، وينفعل عنها كما تنفعل هى عنه . وذلك أنه لولا معلولية المعلول لم يمكن أن تتحقق عِليَّة العلة . أى أن عِليَّة العلة موقوفة على معلولية المعلول . وإذن تـكون معلولية المعلول علة لعلية العلة، لأن العلية والمعلولية متضايفان يتوقف كل منهما على الآخر وجوداً وذهناً : أى أن علية العلة لا تكون ولا تعقل إلا بمعلولية المعلول، كما أن معلولية المعلول لا تكون ولا تعقل إلا بعلية العلة.

ولما كانت العلل والمعلولات جميعها صـوراً ومجالى للوجود الواحد الحق ، وكان لـكل منهـا صفتا العلية والمعلولية معا ، صعب التمييز بين ما يصح أن نسميه منها عِللاً وما يصح أن نسميه معلولات . والحقيقة أنها كلها علل من وجه ومعلولات من وجه آخر ، وأنها علل من حيث ظهور الحق فيها، ومعلولات من حيث صورها . وبهذه الطريقة ينفى ابن عربى كثرة العلل ويقرر وحدتها ، لأن الاعتراف بكثرة العلل شرك

صريح وتناقض ظاهر مع القول بوحدة الوجود . وبها أيضاً يُرجع جانب المعلولية فى الوجود إلى صور الموجودات : أى إلى العالم . أى أن نظرته إلى العلة والمعلول هى نظرته إلى الوحدة والكثرة أو إلى الحق والخلق .

(١٤) « فما من عارف بالله من حيث التجلى الإلهى إلا وهو على النشأة الآخرة . فقد حشر فى دنياه ونشر فى قبره » .

النشأة الأخراوية هى الحال التى عليها الإنسان الصافى النفس والقلب، المتجرد من الشهوات وعلائق البدن ، الكاشف لحقائق الأمور على ما هى عليه . والنشأة الدنياوية هى الحال التى عليها عامة الناس من تعلق بالبدن وشهواته ، وجهل بحقائق الأمور وحجاب كثيف بين العبد وربه . فالناس صنفان: صنف على النشأة الأولى وهم « العارفون » بالله من حيث تجليه لهم لا من حيث نظرهم العقلى ، وهؤلاء هم الذين يردون العقل إلى حكم الذوق . وصنف على النشأة الثانية وهم الذين يعرفون الحق بالنظر الفكرى ويردونه إلى حكم النظر . وقد سمى أصحاب النشأة الأخروية بهذا الاسم لأن لهم صفات أهل الآخرة من حشر وبعث الخ . أما بعثهم من القبور فمعناه خروجهم من أحكام البدن المستولى عليهم. وأما حشرهم فمعناه جمعهم أو تحققهم من جمعهم فى العين الوجودية الواحدة التى هى الحق .

فالعارفون يظهرون للناس فى صورتهم الدنياوية ، ولكن الله قد حول بواطنهم إلى النشأة الآخرة ، ولو أنهم لا يعرفهم فى هذه النشأة إلا أصحاب الكشف والبصيرة .

(١٥) « فمن أراد العثور على هذه الحكمة الإلياسية الإدريسية . . . إلى آخر الفص » .

يقول كان لإدريس نشأتان : نشأة سماوية لما رفعه الله إلى السماء وأقام روحانيته

المجردة فى فلك الشمس (راجع الفص الرابع) ، ونشأة عنصرية أرضية عند ما نزل إلى الأرض وأرسل إلى بعلبك باسم النبي إلياس . ولكنا ذكرنا (تمليق ١ فص ٢٢) أن إدريس ليس إلا رمزاً للعقل الإنسانى فى حال تجرده عن علائق البدن وتوجهه نحو المعرفة الكاملة بالله . والآن نضيف أن « إلياس » وهو الاسم الثانى له ، ليس إلا رمزاً للعقل نفسه فى حال اتصاله بالبدن وخضوعه لشهواته وحاجاته . ولذلك قال إن من أراد أن يعرف الحكمة الإلياسية الإدريسية يجب أن يتحقق فى نفسه بالحالتين جميعاً : أى يجب أن يتحقق أولا بحيوانيته المطلقة ثم يرقى تدريجاً فى سلم التجريد حتى يصبح عقلا صرفا فيحصل له التحقق بالنشأتين على الوجه الأكمل ، وينكشف ما انكشف لإدريس وإلياس . وفى كلام ابن عربى فى هذه المسألة وصف دقيق للمعراج الروحى والترقى الصوفى لم يذكره فى أى فص آخر من فصوص هذا الكتاب .

ويظهر أنه يرى البلية العظمى فى الطريق الصوفى - حيث يكون الحجاب بين السالك إلى الله وبين الحقائق الكشفية أكثف ما يكون - إنما هى الحال التى يتعلق العقل فيها بالبدن وشواغله بحيث لا يتخلص السالك فى الطريق من عقله فيكون حيواناً صرفاً ، ولا يتجردُ من بدنه فيكون عقلا صرفا . أما إذا تحقق السالك بحيوانيته ثم ارتقى إلى مقام الكشف العقلى ، فإنه ينكشف له فى الحالين أمور لا مجال لانكشافها فى الحالات الأخرى - حالات اشتغال العقل بمطالب البدن . ولذلك يرى ابن عربى أن المريد فى بدء حياته الصوفية يجب أن ينزل تدريجاً عن حكم عقله ولا يجعل له سلطاناً عليه ، ولا يعمل عقله فى التفكير فى شىء من الأشياء ، بل يدعه غفلا من كل شىء عاطلا من كل عمل حتى يتحقق بحيوانيته . وعندئذ يصاب بالخرس فلا يستطيع النطق بأمر من الأمور إذا أراد ، ولا يقدر على تفسير ما يرى وما يشعر . وفى الوقت نفسه يحصل له نوع خاص من الكشف هو بعينه ما يحصل لغير العاقل من الدواب والأنعام ، كأن يطلع على أحوال الموتى بالتنعيم والتعذيب وغير ذلك . ثم ينبغى له أن ينتقل مرة أخرى

إلى مقام العقل المجرد بالانقطاع عن الشهوات الجسمانية واللذات الطبيعية لتسقط عنه شهوته كما سقطت عن إلياس، وليصير ما يدركه عين اليقين، ويكون محققاً وذائقاً لما يعانيه ويشاهده . وهنا يشاهد السالك أموراً هي أصول لما يظهر في الصور الطبيعية : يريد بهذه الأمور شيئاً أشبه بالمثل الأفلاطونية في العالم المعقول : وهي التي يعاين صورها المحسوسة في العالم المحسوس وصورها البرزخية - في الكشف الحيواني - في عالم البرزخ أو المثال . ولكن العالم المعقول في مذهب ابن عربي ليس هو العالم المثالي الأفلاطوني وإنما هو عالم الذات الإلهية في مقام أحديتها. فكأنه يريد أن يقول إن صاحب العقل المجرد يشاهد في حال تجرده تنزلات الذات الإلهية من مقام الأحدية إلى المراتب الكونية، وظهورها في جميع صور الوجودات العلوية والسفلية شريفها وخسيسها ، عظيمها وحقيرها . فإن كوشف صاحب هذا المقام - بالإضافة إلى ما ذكرنا - بأن الطبيعة هي عين النَّفَس الرحماني وليست شيئاً مغايراً له في الحقيقة ، فقد وقف على سر عظيم، وهو معنى قوله : « فقد أوتي خيراً كثيراً » - لأنه يعلم حينئذ أن الحقيقة التي هي وجود بحت صرف ، وهي النَّفَس الرحماني، قد تفتحت فيها مراتب الوجود بصورها التي لا تتناهى وهي باقية على حالها في عالمها . فهي أصل الكل ومنشؤه ، وإلى هذا الأصل الأول مصيره ومرجعه .

عند ذلك يعرف السالك ذوقاً معنى قوله تعالى : « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم »، أي يعرف أن الذي قتلهم ليس الحديد من حيث هو حديد، ولا الضارب بالحديد من حيث هو كذلك ، وإنما هو الموجود خلف صورة الحديد وصورة الضارب وهو الواحد الحق ، ولذلك قال : « فبالمجموع وقع القتل والرمي » .

الفص الثالث والعشرون

(١) « الحكمة الإحسانية » .

موضوع هذا الفص « الإحسان » وهو فى اللغة فعل ما ينبغى أن يفعل من الخير، بالمال أو بالقول أو العمل . وفى الشرع أن تتوجه إلى الله فى عبادتك بكليتك وتتمثله فى محرابك كما ورد فى الحديث المشهور عند ما سُئل النبي عن الإحسان ما هو فقال : « أن تعبد الله كأنك تراه » . وهو فى عرف أصحاب وحدة الوجود شهود الحق فى جميع المراتب الوجودية، والتحقق من أنه متجلٍّ فى كل شيء . وهذا الأخير هو المعنى الذى يدور عليه هذا الفص والذى يستخلصه المؤلف من الآيات الواردة فى حق لقمان فى قوله تعالى : « وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بنى لاتشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم ... يابنى إنها إن تكُ مثقال حبة من خردل فتكن فى صخرة أو فى السماوات أو فى الأرض يأت بها الله إن الله لطيف خبير » . فلقمان فى هذا الفص لسان من ألسنة وحدة الوجود التى يتخذها ابن عربى مترجمة عن مذهبه . أما نسبة الفص إليه فلشهرته بالحكمة وشهادة الله له بذلك. والحكمة وضع الأشياء فى موضعها ومعرفة الأشياء بحقائقها ، وهى عند الصوفية المعرفة الذوقية بحقيقة الوجود (راجع الفص الأول ، التعليق الأول) ، وعند ابن عربى هى المعرفة الذوقية لوحدة الوجود . ومن هنا تظهر الصلة بين الحكمة والإحسان والسبب الذى من أجله نسب الحكمة الإحسانية إلى لقمان .

(٢) « إذا شاء الإله يريد رزقاً » (الأبيات) .

المشيئة والإرادة لفظان يستعملان فى اللغة على سبيل الترادف، ويستعملان بمعنيين

مختلفين فى اصطلاح ابن عربى والحسين بن منصور الحلاج من قبله . فهما من ناحية أنهما صفتان للذات الإلهية متحدتان ـ كما أن الأسماء الإلهية الكثيرة واحدة العين من حيث دلالتها على مسمى واحد هو الحق ـ ولكنهما مختلفتان من حيث إن المشيئة مرادفة للعناية الإلهية أو للأمر الإلهى التكوينى الذى يتعين به كل شىء على نحو ماهو عليه ، فى حين أن الإرادة صفة يتعين بها وجود شىء من الأشياء أو عدمه بعد إيجاده. وهذا معنى قول المؤلف « يريد زيادة ويريد نقصاً » : أى يريد تحقق موجود من الوجودات ، وهو المشار إليه بالزيادة ، وعدم تحقق موجود آخر وهو المشار إليه بالنقص . ولكن الكل خاضع للمشيئة التى تقضى بأنه سيكون هنالك زيادة أو نقص، وجود أو عدم وجود ، طاعة أو معصية . فالمشيئة إذن فى مذهب ابن عربى الجبرى أشبه شىء بالقانون العام للوجود . أو بمجموعة قوانين الوجود ، لأنها تتعلق بماهيات الأشياء ـ والأشياء أعم من الموجودات لأنها تشمل الوجودات والمعدومات : أى الأشياء التى قد تتحقق بالفعل والتى لا تتحقق أصلا ـ فتعينها على النحو الذى هى عليه . ولذلك يسميها ابن عربى أحياناً بالوجود (الفتوحات ج ٤ ص ٥٥) ، وبعرش الذات، متبعاً فى ذلك أباطالب المكى (الفتوحات ج ٢ ص ٥١ ؛ ج٣ ص ٦٢ ؛ ج ٤ ص ٥٥) .

فوجود الأشياء على النحو الذى توجد عليه ، أو عدم وجودها إطلاقاً ، يتعلق بالمشيئة . ولكن وجود شىء من الأشياء فى العالم الخارجى أو انعدام وجوده بعد أن يوجد، متعلق بالإرادة . هذا هو الفرق بين الاثنين كما يفهمه جامى (شرح الفصوص ج ٢ ص ٢٨٧ ، ٢٨٨) وهو رأى يتفق مع الروح العامة لمذهب ابن عربى كما نجده فى الفصوص والفتوحات . ولكن القاشانى (شرح الفصوص ٣٧٤) والجرجانى (تعريفات ص ١٤٧) يذهبان إلى أن المشيئة هى التى تتعلق بإيجاد الأشياء فى العالم الخارجى وبانعدامها بعد وجودها ، فى حين أن الإرادة تتعلق بالإيجاد وحده. ويؤيدان

مذهبهما بأن هذا هو الاصطلاح الذى جرى عليه القرآن فى استعمال الكلمتين. يقول القاشانى « والفرق بين المشيئة والإرادة أن المشيئة عين الذات ، وقد تكون مع إرادة وبدونها . والإرادة من الصفات الموجبة للاسم المريد. فالمشيئة أعم من الإرادة: فقد تتعلق بها وتنقبض بها كمشيئة الكراهة : أى بالإيجاد والإعدام . ولما كانت الإرادة من الحقائق الأسمائية، فلا تقتضى إلا الوجود فتتعلق بالإيجاد لاغير » . ويقول الجرجانى « مشيئة الله عبارة عن تجلى الذات والعناية السابقة لإيجاد المعدوم أو إعدام الموجود . وإرادته عبارة عن تجليه لإيجاد المعدوم . فالمشيئة أعم من وجه من الإرادة. ومن تتبع مواضع استعمالات المشيئة والإرادة فى القرآن يعلم ذلك ، وإن كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الآخر » . والإرادة خاضعة للمشيئة لأنها صفة من الصفات الإلهية أو شىء من الأشياء التى يعينها قانون الوجود العام . وهـذا هو معنى قوله :

مشيئته إرادته فقولوا بها قد شاءها فهى المشاء

أما كلمة مشاء الواردة مرة فى البيت الثالث ومرتين فى البيت الرابع ، فقد قرئت بفتح الميم وبضمها . ويقول جامى (ص ٢٨٧) إنها بضم الميم فى موضعها الأول والثانى حسب النسخة المقروءة على المؤلف ، وبفتح الميم فى موضعها الثالث . ولكنها إذا قرئت بالضم كانت اسم مفعول من الثلاثى على صيغة المزيد وهذا خلاف القياس .

وأما الرزق الذى أشار إليه فى البيتين الأولين فرمز لما يقوّم كلا من الذات الإلهية والعالم ويظهر كلا منهما بمظهره الخاص به . فالعالم من ناحية غذاء للذات الإلهية لأن به تظهر هذه الذات فى صور الوجود الخارجى وتظهر فيها كمالاتها . والذات الإلهية من ناحية أخرى غذاء للعالم لأنها هى الجوهر المقوم لصور الوجود، ولا وجود لصورة من غير جوهر يقوّمها ، كما لا وجود لجسم من غير غذاء يقوّمه .

(٣) « والحكمة قد تكون متلفظاً بها ومسكوتاً عنها » .

قسم الحكمة قسمين: حكمة متلفظ بها كالأحكام الشرعية ، وحكمة مسكوت عنها كالأسرار الإلهية المستورة على غير أهلها . والأولى يخاطب بها العوام ، والثانية قصر على الخواص . ومن هذا الباب بعينه تسربت إلى الإسلام البدع والشناعات وجميع التأويلات التى لا يقرها الدين فى قليل ولا كثير ، تارة تحت ستار الكشف والذوق ، وطوراً تحت عنوان « علم الخواص » أو « علم الباطن » أو « المضنون به على غير أهله » ونحو ذلك .

ونحن هنا بإزاء مثال من أمثلة هذا الضرب العجيب من التأويل يوضح به ابن عربى الفرق بين نوعى الحكمة .

قال لقمان لابنه : « يا بنى إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن فى صخرة أو فى السموات أو فى الأرض يأت بها الله » . فيفهم ابن عربى فى هذا النص معنيين يدلان على حكمتين . أما الأول، وهو ما يدل عليه ظاهر النص، فهو أن لقمان جعل الله هو الآتى بحبة الخردل مهما يكن موضعها فى السموات أو فى الأرض ، دالاً بذلك على إحاطة علم الله وقدرته ، وأنه لا يوجد موجود فى السموات أو فى الأرض مهما كان صغيراً إلا ويعلمه الله . هذه هى الحكمة المتلفظ بها . وأما الحكمة المسكوت عنها فهى أن لقمان لم يصرح بالمؤتى إليه ، ولم يقل لابنه إن الله يأتى بها إليك أو إلى فلان أو فلان ، بل أرسل الإتيان عاماً ولم يقصره على فرد بعينه . وفى هذا تنبيه على أن ما فى السموات والأرض هو الحق لا غيره : أى فيه تنبيه على أن ما فى السموات (وهو ما فى العالم العلوى من الحقائق الروحانية) وما فى الأرض (وهو ما فى العالم السفلى من الحقائق الكونية والآثار المادية على اختلاف مراتبها) كل ذلك معلوم للحق ، بل إنه ليس شيئاً سوى الحق .

فالحكمة الظاهرة فى الآية على هذا التأويل هى أن الحق هو الآتى بالوجود

الرموز إليـه بحبة الخردل . والحـكمة الباطنة هى أنه عين ذلك الوجود ، أى عين كل معلوم ، وأنه يأتى به إلى كل شىء فى السموات والأرض ، لا إلى شىء دون شىء . ومعنى إتيانه بالوجود إلى الأشياء ظهوره فيها فى جميع مراتبها ودرجاتها . وفى هذا إشارة إلى معنى قوله تعالى « وهو الله فى السموات وفى الأرض » .

(٤) « إن الحق عين كل معلوم لأن المعلوم أعم من الشىء ، فهو أنـكر النـكرات » .

ذكرنا فى التعليق السابق أنه قرر أن الحق عين كل معلوم ، ولم يشأ أن يقول عين كل شىء ، لأن المعلوم أعم من الشىء إذا قصدنا بالشىء الوجود المتحقق بالفعل بحيث يخرج منه الوجود الثابت فى العـلم غير المتحقق فى الخارج . وبمـا أن علم الله شامل لجميع الموجودات، سواء ماتحقق منها فى الخارج وما لم يتحقق مما له ثبوت فى العلم فقط ، قال إن « المعلوم » أعم من « الشىء » وأدخل فى المعلوم المعدومات التى لها الثبوت دون الوجود الخارجى . وقد ذهب بعض المتكلمين إلى أن الشىء مساوٍ للمعلوم، فأدخلوا الأعيان الثابتة فى الأشياء مع أنها لا وجود لها إلا فى العلم الإلهى، واستشهدوا بقوله تعالى : « إنما أمرنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » . فقد أطلق الله تعالى على العين اسم الشىء قبل كونها وتحققها فى الخارج .

أما قوله «فهو أنـكر النـكرات» فيصح أن يكون الضمير فيه عائداً على «المعلوم» كما يقول جامى (ج ٢ ص ٢٩٠) لأنه يعم الموجودات والمعدومات ، أى يعم الموجودات العينية والعلمية من الممكنات والممتنعات ، والشىء مختص بالوجود العينى وحده . ويصح أن يكون عائداً على الحق سبحانه كما يقول القيصرى (ص ٢٤٥) بمعنى أن الحق لما كان عين كل معلوم ، سواء أكان موجوداً فى العين أم لم يكن ، والمعلوم أعم من الشىء ، والشىء أنـكر من كل نكرة ، لزم أن الحق أنـكر النـكرات لأنه لا يعلم حقيقته إلا هو . والحق الذى هو أنـكر النـكرات بهذا المعنى هو الذات

الإلهية المطلقة عن كل التعينات، المنزهة عن جميع الصفات والأسماء. وإلا فالحق الظاهر بصور الوجود المتصف بجميع صفاتها، أعرف المعارف. وإذا كان الحق عين كل معلوم ـ سواء أكان المعلوم أعم من الشيء أم مساوياً له ـ وكان عالماً بكل معلوم فى السموات وفى الأرض ، لزم أن العالِمَ والعلم والمعلوم حقيقة واحدة لا فرق بينها إلا بالاعتبار .

(٥) « فقال إن الله لطيف خبير .. إلى قوله فقال خبيراً » .

فسر فى هذه الفقرة قوله تعالى « إن الله لطيف خبير » تفسيراً جريئاً صريحاً فى دلالته على وحدة الوجود ، فقال إن لطف الله مشتق من اللطافة التى هى مقابل الكثافة . ويظهر لطفه تعالى فى أنه الجوهر السارى فى خفاء فى الوجود بأسره . فهو فى كل شيء عين ذلك الشيء مهما أطلق عليــه من الأسماء وحُدَّ به من الحدود ، فإن الأشياء لا تختلف إلا فى أمور عرضية أو أمزجة خاصة من أجلها يطلق على كل منها اسم خاص يتميز به عما عداه : فيقال هذا شجر وهذا حجر وهذه سماء والجوهر واحد فى الجميع . وليس هــذا الجوهر سوى الذات الإلهية الواحدة . ومن هــذه الناحية شابه مذهب ابن عربى مذهب الأشاعرة الذين قالوا إن العالم كله متماثل بالجوهر مختلف بالأعراض . وليس ببعيد أن تـكون فـكرة الأشاعرة إحدى الأفـكار التى أوحت إليه بمذهبه فى وحدة الوجود مع بعد الفرق بين الفـكرتين . فالأشاعرة يدينون بالخلق ويقررون وجود الله إلى جانب وجود العالم.أما هو فلا يدين إلا بوجود واحد، إذا نظرت إليه فى إطلاقه قلت إنه هو ذلك الجوهر المؤلف منــه العالم ، وإذا نظرت إليه فى تقييده ـ أو فى تعدده وتـكثره ـ قلت إنه هو العالم . وليس اختلاف جوهر العالم بالأعراض ـ وهو قول الأشاعرة ـ فى نظره سوى اختلاف الذات الإلهية وتـكثرها بالصور والنسب (قارن الفص الثانى عشر ، التعليق الثالث عشر) .

أما نعتِ الله نفسه بأنه « خبير » فمعناه أنه عالم عن اختبار ، والعلم عن اختبارهو

العلم الذوق . والعلم الذوق مقيـد بالقوى وحاصل عنها . وقد أخبر الحق عن نفسه أنه عين قوى العبد فى قوله « كنت سمعه وبصره » الخ . ومعنى هـذا أن الله خبير أى أنه يعلم علم الأذواق فى صورة من له القوى التى يحصل بها هذا العلم . فهو علم مكتسب للحق ، بل هو المشار إليـه فى قوله تعالى : « ولنبلونـكم حتى نعلم » . فجمل نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيداً علماً . وفى هذا تفرقة بين مطلق العلم والعلم المقيد بالقوى الروحانية والجسمانية الذى هو علم الأذواق .

(٦) « ألّا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم . والمظلوم المقام حيث نعتـه بالانقسام » .

إنما وصف الشرك بأنه ظلم عظيم لأن الشرك يفترض الانقسام فى مقام الألوهية وهو مقام يأبى الانقسام . فالمظلوم هو هذا المقام الذى وصف بوصف لا يصدق عليه . وذلك لأن تعدد الإله عبارة عن أن يشرك معه غيره فى الألوهية ، وهذا باطل لانتفاء وجود ذلك الغير ولأن عين الوجود واحدة . فإشراك أى شىء مع ما هو عينـه غاية الجهل . وهو راجع إلى أن من لا معرفة له بحقيقة الوجود ولا باختلاف الصور على العين الواحدة ، يتوهم وجود مشاركة فى مقام الألوهية حيث لا مشاركة . فالمشاركة الحقيقية فى مقام الألوهية منتفية، والمشركون واهمون فى شركهم . هذا من وجه ، ومن وجه آخر لا توجد مشاركة حقيقية فى أى شىء يتنازعه اثنان ، لأن الشىء الواقع فيـه الاشتراك إما منقسم بين الشريكين بحيث يكون لـكل منهما جزء غير الجزء الذى للآخر ، وإذن فلا شركة بينهما على الحقيقة . وإما أن يكون مايقع فيـه الاشتراك بين الشريكين مشاعاً يتوارد عليـه الشريكان على سبيل البدل، وذلك باطل أيضاً لأن وقوع التصريف من أحد الشريكين يزيل الإشاعة ويجعل الأمر المشترك فيه مختصاً بأحد الشريكين وهو المتصرف . فلا مشاركة على الحقيقة .

وبعـد أن أبطل الشرك والشركة وبيّن أنهما ليس لها وجود حقيقى ، أشار إلى شركة حقة ليست كفراً ولا ظلماً : وهى اشتراك الأسماء الإلٰهية جميعها فى العين الواحدة التى هى الذات الإلٰهية ، فقال : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن : هـذا روح المسألة » : أى حقيقة مسألة الشركة هى أنها واقعة فى الأسماء الإلهية ، فإن اسم الله هو عين اسم الرحمن بل عين كل اسم من الأسماء الإلهية من حيث دلالة هـذه الأسماء على الذات الأحدية الجامعة لها . وإذا كان الشرك بمعناه الأول شرك الأشقياء الجاهلين المحجوبين ، فهذا الأخير شرك السعداء العارفين .

الفص الرابع والعشرون

(١) « الحكمة الإمامية » .

يدور هذا الفص حول مسألة العبادة والألوهية ، فيشرح فيه ابن عربى نظريته فى الدين بمعناه الصوفى الواسع ، وهو دين وحدة الوجود ، ويخلص منه إلى أن الحب هو أساس عبادة كل معبود ، وأن المعبود على الحقيقة هو المحبوب على الحقيقة وهو الله . فكل معبود إنما هو مجلى من مجالى الحق أو صورة من صوره مهما اختلفت عليه الأسماء والصفات . قال تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » أى قدر أزلا ـ كما يقول ابن عربى ـ ألا يعبد فى الوجود إلا الله ، لأنه ليس فى الوجود إلا هو .

ويدور الحوار فى الفص بين موسى لسان وحدة الوجود ، الواقف على حقيقة الأمر على ما هو عليه ، وهارون أخيه الذى هو أقل حظاً منه فى هذه المعرفة . فينكر هارون على أصحاب العجل عبادتهم إياه ويضيق ذرعاً بهم ، فيدله موسى على سر عبادة العجل وعلى معنى العبادة مطلقاً وهو المعنى الذى أشرت إليه .

أما تسميته الحكمة بالإمامية فلأن الإمامة نوع من الخلافة ، وهارون إمام بمعنيين : الأول أنه كان خليفة موسى على بنى إسرائيل بدليل قوله : « اخلفنى فى قومى » ؛ والثانى أنه ككل نبي من الأنبياء خليفة الله فى أرضه . والأولى هى الخلافة المقيدة أو الخلافة بالواسطة ، والثانية الخلافة المطلقة عن الله أو الخلافة من غير واسطة . ويدل الفرق بين موسى وهارون من حيث درجتهما فى الخلافة على الفرق بينهما من حيث درجتهما فى تمام المعرفة ، وقد سبق أن ذكرنا أن ابن عربى يرى أن الخلافة الكاملة لا تكون إلا للكاملين من العارفين .

(٢) « ولذا لمّا قال له هارون ما قال ... إلى قوله لمّا علم أنه بعض المجالى الإلٰهية »

لم ينكر موسى إذن على عبدة العجل عبادتهم إلاّ من حيث إنهم حصروا المعبود المطلق فى تلك الصورة الخاصة التى هى صورة العجل، مع أن المعبود المطلق يأبى الحصر لأنه عين كل مايعبد . وقد نبّه موسى أخاه هارون إلى هـذا السر لما غضب عليه فى محضر من القوم وأخذ بلحيته ورأسه. ثم أراد أن يشير إلى سر آخر غاب عن هارون وعن بنى إسرائيل لما سأل السامرى عن صنعه عجلاً من الذهب ليعبده القوم بدلاً من العجل الحيوانى . وذلك السر هو فى الحقيقة سرُّ عبادة كل معبود . وقد عنى به موسى الحب والميل « الذى هو المقصود الأعظم المعظم فى القلوب » إذ لم يزد السامرى على أن صنع للقوم عجلاً من الذهب وهو أحب الأشياء إلى قلوبهم فاستهواهم بذلك وحرك قلوبهم نحو عبادته. ولـكن عبادة العجل سواء أكان ذهباً أم لحماً ودماً كفر وجهل ، وإن كان المعنى الذى تنطوى عليـه عبادته هو المعنى الحقيقى فى كل عبادة . أما كونه جهلاً فلأن المعبود بحق ليس محصوراً فى صورة العجل ولا فى أية صورة كانت ، بل هو ما فى الصور كلها من الحق . والعبادة الصحيحة لا يستحقها سـوى الحق الذى هو عين الـكل وله هوية جميع الصور . ومما يدل على جهلهم قولهم من قبل لموسى « يا موسى اجعل لنا إلٰهاً كما لهم آلهة : قال إنـكم قوم تجهلون » لأن العبادة مطلقاً لا تـكون إلا للرب المطلق كما قال تعالى « ذلـكم الله ربكم لا إلٰه إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه » . والإلٰه المجعول ليس له الخلق فلا يستحق العبادة . وأما كونه كفرا فلإن فيه توهم إشراك ماسوى الحق فى الألوهية حيث لا يوجد السوى . ولـكى يوضح موسى لقومه فناء الصور فى الذات الإلٰهية الواحدة أحرق العجل وألقى برماده فى اليم ، وليس العجل إلا رمزاً للصور الوجودية المحدودة ، كما أن اليم ليس إلا رمزاً لبحر الوجود الزاخر الذى تنمحى فيـه حدود جميع الصور . ولو لم يتمجّل

موسى بإحراق العجل وحَلّ صورته لكان مآل تلك الصورة إلى الفناء من ذاتها إذ لا بقاء للصور .

(٣) « فإن المثلين ضدان : فيسخره الأرفع فى المنزلة بالمال أو بالجاه بإنسانيته »

انتقل من الكلام عن تسخير موسى للعجل بإحراقه إياه، إلى الكلام عن التسخير بوجه عام . وخلاصة نظريته أن الأعلى فى مراتب الوجود يسخر الأدنى . فإذا وصلنا إلى الإنسان وجدنا أنه يسخر بعضه بعضاً كما قال تعالى : «ورفعنا بعضكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضكم بعضاً سخرياً » . ولكن على أى نحو يسخر الإنسان الإنسان؟ فى الإنسان طبيعتان : الطبيعة الإنسانية وهى جهة الربوبية فيه ولها صفة الكمال ، والطبيعة الحيوانية وهى جهة البشرية فيه ولها صفة النقص . ولما كان التسخير دائما للكامل، والتسخر دائماً للناقص ، لزم أنه لا يسخر إنسان إنساناً من حيث إنسانيته، بل من حيث صفة من صفات نقصه الداخلة تحت اسم الطبيعة الحيوانية ، ككونه فى درجة أنزل من درجته فى المال أو الجاه أو العقل أو ما شاكل ذلك . وأما قوله : « فإن المثلين ضدان » فمعناه أن إنساناً وإنساناً مثلان، والمثلان ضدان : لأن مايقع فيه الاشتراك بين المثلين هو محل النزاع بينهما ، وكلما كان ذلك أكثر كان النزاع فيه أشد، فلا يخضع أحدهما للآخر ولا يسخر له . ولذلك كانت العداوة أشد ما تكون بين الأقوياء وأصحاب المهن الواحدة والطبيعة الواحدة . وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فالمسخر (إسم فاعل) دائماً هو الإنسانية، والمسخَّر (إسم مفعول) دائماً هو الحيوانية : أى صفة من صفاتها .

(٤) « فالعالم كله مُسَخِّر بالحال من لا يمكن أن يطلق عليه اسم مُسَخَّر » .

ذكر أن التسخير قسمان : تسخير بالدرجة وهو تسخير مراد للمسخر كتسخير السيد لعبده، وتسخير الملك لرعاياه . وتسخير بالحال كتسخير الرعايا للملك ، وكتسخير الطفل لأبويه، وتسخير الأدنى للأعلى أيًّا كانا . وهذا النوع غير مراد للمسخِّر، ولكن

طبيعة الأشياء تقضى أن يسخر الأعلى كل ما فى وسعه فى خدمة الأدنى ولمصلحته. ثم انتهى إلى نوع من التسخير ربما كان أصدق وصف نصفه به هو « التسخير الميتافيزيقى »، وإن كان يدخله فى النوع الثانى الذى هو التسخير بالحال : أعنى بذلك التسخير الميتافيزيقى تسخير العالم للحق سبحانه وتعالى . ولم يجر العرف بتسمية الله مسخَّراً كما يقول المؤلف ، ولكن طبيعة الوجود وطبيعة مذهبه يجعلان هذا التسخير أمراً لا مفر منه . والحق مسخَّر للخلق بمعنى أنه يتجلى على الخلق بشئونهم ويعطيهم من صفات الوجود ماتقضى به استعداداتهم من حيث هم مظاهر ومجال له . قال تعالى : « كلَّ يوم هو فى شأن » فأتى بضمير الغائب « هو » للدلالة على أن هويته كل يوم فى شأن من شئون الخلق ظاهرة فيه بمظهر خاص من مظاهر الأسماء والصفات . والحقيقة أن الحق لا يسخره غيره لأن كل ما يطلق عليه اسم الغير إنما هو فى الحقيقة عين الحق، وإن كان من حيث التعين يسمى بالغير والسوى . فالحق هو المسخر لنفسه بحسب شئونه وتجلياته .

(٥) « ولهذا مابقى نوع من الأنواع إلاوعبد إما عبادة تأله وإما عبادة تسخير»

عبادة تأله كعبادة الأصنام والشمس والقمر والكواكب والحيوان ، وعبادة تسخير كعبادة الأموال والجاه والمناصب . ويرى ابن عربى أن الوجود كله سلسلة من الكائنات يسخر بعضها بعضاً ، وسلسلة من الصفات والخواص يخضع بعضها لبعض. وأنه لايعبد شيء من الأشياء فى العالم إلا بعد أن يتلبس بالرفعة فى نظر العابد، ويظهر فى قلبه بدرجة التعظيم والتقديس . ولهذا ما بقى نوع من أنواع الكائنات فى نظره إلاوعبد بإحدى العبادتين : عبادة التأله وعبادة التسخير. والمعبود فى الكل هو الواحد الحق، ولكنه يعبد على درجات متفاوتة فى مجاليه المختلفة . ولذلك قال عن نفسه : « رفيع الدرجات » ولم يقل رفيع الدرجة ، لأنه هو المعبود فى صورة كل ما يعبد ومن يعبد، بدرجات يتفاوت فيها العابدون . وأعظم مجلًى يعبد فيه الحق وأعلاه هو

«الهوى» لأنه أساس كل عبادة، والمعبود الحقيقي في صور كل مايعبد. فلا يعبد شيء إلا بالهوى ، ولايعبد هو إلا بذاته . ومن هنا وجب أن نميز بين الحق في مرتبة الألوهية الذي لايعبد إلا بذاته ، والحق في مراتب الصور الكونية الذي لا يعبد إلا بواسطة سلطان الهوى على قلب العابد ، ولذا قال :

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى

يقسم بقدسية الهوى (الحق) أن الهوى السارى في جميع مراتب الوجود، المعبود في جميع صوره، هو علة الحب في جزئياته وأشكاله، وأنه لولا وجوده وتجليه في صور المعبودات وفي قلوب العابدين ماعبد معبود ولا وجد عابد . ويذكر الشيخ في فتوحاته أنه شاهد الهوى في بعض مكاشفاته ظاهراً بالألوهية قاعداً على عرشه ، وجميع عبدته حافون من حوله : ويقول « وما شاهدت معبوداً في الصور الكونية أعظم منه » .

فالهوى إذن إسم آخر من أسماء الله ، بل هو أعظم أسمائه . قال تعالى : «أفرأيت من اتخذ إلٰهه هواه وأضله الله على علم » ؟ يقول ابن عربي أما أن الله أضله على علم فمعناه أنه حير العابد لهواه لظهوره وتجليه في صور الهوى ومراتبه، وذلك الإضلال مبنى على علم من الله (والمراد من الآية في الأصل على علم من العابد لهواه !) بأسرار تجلياته في تلك الصور . فقد حير الله العارفين بكثرة تجلياته، والمحجوبين بالوقوف عند ماعبدوا مع علمهم أن ماعبدوه ليس إلٰهاً على الحقيقة ، وإن كانوا يجدون في بواطنهم ميلا إليه وتعظيماً له .

والهوى معبود مطلق لا يعرف حدود الشرائع ولا يميز بين حلال وحرام : فقد يوافق العابد لهواه ما يأمر به الشرع كمن يحب امرأته وكل ما هو حلال من الرزق، وقد لا يوافق ما يأمر به الشرع كمن يتعلق هواه بما يملكه غيره وكل ما هو حرام من الرزق .

(٦) « والعارف المكمَّل مَنْ رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه » .

هـذه نتيجة لازمة عن كل ما تقدم ، بل هى نتيجة لازمة عن مذهب وحدة الوجود وركن هام من أركانه . إذا كان كل ما فى الوجود مجلى للحق وصورة من صوره، وكان لكل موجود وجهان: وجه من الحق ووجه من الخلق ، وإذا كان فوق كل هـذا كل موجود يعبد عبادة تأله أو عبادة تسخير ، لزم أن كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ، وحلّ قولنا : « لا معبود بحق إلا الله » فى ميـدان الدين، محل « لاموجود بحق إلا الله » فى ميدان الميتافيزيقا . وهـذا المعنى هو جوهر الفلسفة الدينية فى مذهب ابن عربى . وقد وجدنا له صداه فى كثير من فقرات هذا الكتاب وفى غيره من كتبه حيث يعتبر قلب العارف هيكلا لجميع الاعتقادات فى الله ، ومرآة تنعكس عليها صور الوجود الحق .

يقول : لقد صار قلبى قابلا كل صورة ‏ فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ‏ وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهت ‏ ركائبه فالدين دينى وإيمانى[1]
ويقول : عقد الخلائق فى الإله عقائداً ‏ وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه

فالعارف فى نظره هو الذى نظر إلى الوحدة فى الكثرة ، ووضع الألوهية فى موضعها : أى فى الواحد المعبود فى صور جميع الآلهة المعبودين . والجاهل هو الذى وضع الألوهية فى صورة معبوده الخاص، حجراً كان أو شجراً أو حيواناً أو إنساناً . وهو محجوب عن حقيقة الوحدة ، بل حقيقة التوحيد كما يسميه أصحاب وحدة الوجود . ولهذا قال : « أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب » ؟ فلم ينكر وحدة الآلهة بل تعجب منها ، لأنه وقف مع كثرة الصور ونسب الألوهية إليها .

(٧) « فهم عبّاد الوقت » .

---

(١) ترجمان الأشواق ط . بيروت ١٣١٢ ص ٣٩ — ٤٠

الضمير هنا عائد على العارفين ، وهم عبّاد الوقت بمعنى أنهم يعبدون مجالي الحق في كل وقت يظهر فيه ببعض صفاته : والحق دائم التجلي ودائم التحول في الصور ؛ فهم يعرفونه في هـذه الصور ويعبدونه فيها ؛ وهم يعلمون أنهم لا يعبدون من تلك الصور أعيانها ، وإنما يعبدون الحق فيها . وهذه حال يسترها العارفون عن غيرهم لأنهم أتباع الرسول ، والرسـول يحرم عليهم عبادة الصور لقصور أفهام العامة عن إدراك حقائقها ، ويدعوهم إلى عبادة إله واحـد يُعْرَف إجمالا ولا يشهد . فيبدو العارف في صورة المنكر لعبادة المجالي الوجودية ، لأنه تابع في الظاهر للرسول والرسول ينكرها ، ولأنه يخشى على العامة أن يعبدوا الصور لذاتها فيحصروا الحق فيها ، وهو منزه عن الحصر والتقييد .

هذا ، وقد يكون المراد بالوقت الدهر ، وهو أعظم مجالي الحق واسم من أسمائه على حد قول الصوفية الذين يروون عن النبي ﷺ أنه قال : « لا تَسُبُّوا الدهر فإن الله هو الدهر » . فالعارفون عبّاد الوقت بهذا المعنى أيضاً أي عبّاد الدهر الذي يتجدد في كل آن حاملاً صوراً جديدة من صور الوجود .

الفص الخامس والعشرون

(١) حكمة قتل الأبناء .

أراد أن يفسر السر فى قتل فرعون أبناء بنى إسرائيل عند ما أخبره كهنة عصره أن هلاكه سيكون على يد مولود منهم ، فجاء بهذه الفكرة الغريبة التى شرحها فى صدر هذا الفص . والظاهر - كما يبدو من شرح القاشانى - أنها فكرة أوحت بها نظرية أفلوطين فى الفيوضات ، وإن كانت بعدت كثيراً عن مصدرها ، وامتزجت بعناصر إسلامية لاصلة لها بمذهب أفلوطين . ولكى نفهم ما يسميه « الحكمة فى قتل أبناء بنى إسرائيل من أجل موسى » يحسن أن نلخص الأساس الفلسفى الذى تعتمد عليه هذه الفكرة ، وهو ما أشرت إليه من قبل .

قد ذكرنا مراراً أن المؤلف يرى أن الوجود حقيقة واحدة لا تعدد فيها ولا تكثر ، وإنما تتعدد وتتكثر بحسب التعينات والتجليات الظاهرة فى الوجود .

ونزيد هنا أن بعض هذه التعينات كلىٌّ وبعضها جزئى . فالكلية كالتعينات الجنسية والنوعية وكأمهات الأسماء الإلهية ، والجزئية كالأفراد غير المتناهية المندرجة تحت التعينات الكلية . والأولى تقتضى فى عالم الأرواح حقائق روحانية مجردة ، أولها العقل الأول المسمى « أم الكتاب » و « القلم الأعلى » و « النور المحمدى » : وهذا ينفصل بحسب التعينات الروحانية إلى العقول السماوية والأرواح العلوية والملائكة الكروبيِّين وأرواح الكمل من الأنبياء والأولياء . ثم تتنزل مراتب التعينات إلى تعين النفس الكلية المسماة باللوح المحفوظ . وتتنزل مراتب التعينات فى هذه النفس الكلية أيضاً . ثم يأتى بعد ذلك عالم المثال ، ثم عالم العناصر الذى هو آخر مراتب

التنزلات . وكل متعين بالتعين الكلى من المجردات العقلية والنفوس السماوية وأرواح الأنبياء الخ ، يُفيض على ما تحته من التعينات الجزئية ويمده بالحياة ويدبره ويتصرف فيه .

فأرواح الأنبياء على هذا الرأى من التعينات الكلية . وأرواح أممهم بالنسبة إليهم هى بمثابة الأعوان والخدم . وموسى أحد هذه الأرواح المتعينة بالتعين الكلى . وأرواح الأبناء الذين قتلوا فى زمان ولادته هى الأرواح التى تحت حيطة روحه ، وفى حكم خدمه وأعوانه . فلما أراد الله إظهار موسى على فرعون وقهره إياه ، قضى بأن يقتل فرعون أبناء بنى إسرائيل لتنضم أرواحهم إلى أرواح موسى فيتقوى بها وتجتمع فيه خواصها . فلما تعلق الروح الموسوى ببدنه ، تعاضدت تلك الأرواح فى إمداده بالحياة والقوة ، وكلٌّ ماهو مهيأ من الكمالات لتلك الأرواح الطاهرة . فما ولد موسى إلا وهو مجموع أرواح كثيرة توجهت إليه وأقبلت نحوه بهواها ومحبتها ونوريتها خادمة له . وقد كان أثرها فيه عظيما، لأنها أرواح أطفال حديثى التكوين قريبى العهد بربهم . وظاهر من هذا أن المراد بالتعينات الكلية إنما هو المجالى الكلية للواحد الحق التى نسبتها إلى المجالى الجزئية أشبه شىء بنسبة الكلى المنطقى إلى جزئياته . والأنبياء والأولياء — أو بعبارة أدق — أرواح الأنبياء والأولياء — بعض هذه المجالى . ولهذا قال محمد ﷺ : كنت نبياً وآدم بين الماء والطين : أى تجلى الحق فى صورتى الروحية الكلية قبل خلق آدم . وقد ذكرنا أن من رأى ابن عربى أن الحق هو المتجلى فى صورة كل شىء بحسب استعداد تلك الصور ، ولكنه متجلٍّ فى أكمل صورة فى الإنسان الكامل الذى يتمثل فى طبقة الأنبياء والأولياء . وإذا كانت الأنبياء من المجالى الكلية للحق ، ومن أوائل الكلمات الإلهية (العقول الإلهية) ، أدركنا لِمَ ينسب ابن عربى حكمة كل فص من فصوص كتابه إلى كلمة من كلمات الرسل ، كأنما يقصد بذلك أن روح كل فص والموحِى بالحكمة الواردة فيه نبى من الأنبياء ،

أو هو الحق متجلياً فى صورة ذلك النبى .

ولم يكن قتل فرعون لأبناء بنى إسرائيل عن خطأ أو جهل ، بل كان عن علم إلهى وتقدير أزلى ، وإن كان فرعون نفسه لم يشعر بذلك .

(٢) « وأما حكمة إلقائه فى التابوت ورميه فى اليم ... إلى قوله سكينة الرب » .

أشار إلى أن المراد بالتابوت الجسم الإنسانى الذى يطلقون عليه إسم الناسوت ، وباليم العلم الحاصل للنفس عن طريق القوى البدنية ، كقوة النظر الفكرى وقوى الحواس والقوة المتخيلة وما إلى ذلك من القوى التى هى آلات المعرفة فى الإنسان . وظاهر أن « موسى » هنا ليس إلا مثالاً للإنسان الكامل الذى خلقه الله على صورته ، وأن كل ما يصدق عليه يصدق على غيره من الكاملين . فقد ألقاه الله فى اليم ، أى قذف بناسوته فى بحر المعرفة لتحصل له الكمالات الإلهية التى يمتاز بها الإنسان عن غيره من صور الوجود الأخرى . والتابوت الإنسانى الذى هو الجسم أكمل الأجسام العنصرية على الإطلاق ، ولذلك كان أهلا لأن يكون محل النفس الإنسانية التى تدبره ، ومحل السكينة الإلهية .

ويظهر أن المؤلف يشير بما ذكره عن السكينة الإلهية التى وضعها الله فى التابوت الإنسانى ، إلى ما ورد فى القرآن فى سورة البقرة عن قصة طالوت . والذى يعنينا هنا هو الآية التى ورد فيها ذكر التابوت وسكينة الرب ، وهى الآية الوحيدة التى اقترن اسم السكينة فيها باسم التابوت . قال تعالى : « وقال لهم نبيهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هرون تحمله الملائكة » (البقرة ـ ٢٤٩) . ومعنى السكينة اللغوى الطمأنينة والأمن ، وبهذا وردت آيات كثيرة فى القرآن كقوله تعالى : « هو الذى أنزل السكينة فى قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم » . ولكن ليس هذا هو المعنى الذى يرمى إليه ابن عربى . وأغلب الظن أنه يرمى إلى معنى آخر قريب من المعنى الذى تفيده كلمة

« شكينه » العبرية فى استعمالها الدينى والفلسفى عند اليهود . نعم لا إجماع بين مفكرى اليهود على رأى خاص فى معنى « شكينه » ولكنها تفيد بوجه عام معنى الحضور الإلٰهى بين بنى إسرائيل . وقد تستعمل مرادفة لاسم الله نفسه . وقد فهمتْ أيضاً بمعنى الواسطة بين الله والخلق وبمعنى روح القدس وغير ذلك . وإذا صح ما ذكره أبو البقاء فى « كلياته » من أن « كل سكينة فى القرآن فهى طمأنينه إلا التى فى قصة طالوت فإنها شىء كرأس الهرة له جناحان » (الكليات ص ٢٠١) ، كانت سكينة التابوت الإنسانى شيئاً مختلفاً تماماً عن سكينة تابوت طالوت ، لأنه لا يقصد بها إلا الناحية الإلٰهية فى الإنسان (أى اللاهوت) ، وهو الحضور الإلٰهى الذى يفهمه اليهود من كلمة « شكينه » ، أو هو الله نفسه .

(٣) « كذلك تدبير الحقّ العالَمَ ، ما دبره إلا به أو بصورته ... كتوقف الولد على إيجاد الوالد » .

بعد أن شرح كيف يتوقف تدبير النفس الإنسانية للبدن على البدن ذاته وما فيه من قوى واستعدادات ، قال كذلك يدبر الحق العالم . فالحق فى نظره لا يدبر العالم كتدبير فاعل محض لقابل محض ، بل تدبير العالم بالعالم : أى يظهر تدبيرُه فى العالم فيما يجرى فى العالم نفسه من تدبير بعضه بعضاً ، وتوقف بعضه على بعض كتوقف وجود الولد على وجود الوالد ، وتوقف المسببات على أسبابها ، والمشروطات على شروطها ، والمعلولات على عللها .

كل أولئك أنواع من التدبير جارية بالفعل فى العالم ، وهى بعينها مايسميه بالتدبير الإلٰهى . فالكاف فى قوله : « كتوقف الولد على إيجاد الوالد » ليست للتشبيه ، لأنه لا يريد تشبيه تدبير الحق للعالم بتوقف الولد على إيجاد والده له ، ولكنها للتمثيل . فكل ما ذكره من توقف بعض أنواع الوجود على بعض وتأثر بعضه ببعض ، إنما هو أمثلة للتدبير الإلٰهى فى العالم ، وهو لا يجرى إلا فى العالم وبواسطة العالم نفسه . ولهذا

قال بعد أن ذكر الأمثلة السابقة : « وكل ذلك من العالم ، وهو تدبير الحق فيه » . وخلاصة القول أن الله لا يدبر العالم وهو بعيد عنه مخالف له ، مستقل فى وجوده عن وجوده ، بل يدبره على أنه صورته وهو عين تلك الصورة . وكل ما يجرى فى العالم بواسطة العالم هو تدبيره .

وأما المراد « بصورته » — أى صورة العالم — فهو الأسماء الإلهية التجلية فى جميع مراتب الوجود ، لأنها صُورة الوجود الظاهرة والذات الإلهية باطنه. ومعنى تدبير الحق العالم بواسطة الأسماء الإلهية تجليه بها فى أعيان الموجودات ، وظهوره فيها بحسب مقتضيات استعدادها ، إذ العالم من حيث هو ظاهر الحق مجموع هذه الأسماء الإلهية. وفى هذا المعنى يقول ابن عربى « فما وصفناه (أى العالم) بوصف إلا كنَّا نحن ذلك الوصف » . ويقول : « فما وصل إلينا من اسم تَسَمَّى به إلا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه فى العالم » . ولكن أى تدبير هذا الذى تقتضيه طبيعة الوجود وهى ثابتة مستقرة أزلا لا تخضع إلا لجبريتها الصارمة ؟ .

(٤) « الأسباب والشروط والعلل : »

يجمع هذه الألفاظ الثلاثة معنى واحد ، وهو أنها مقدمات يتبعها توال . ولكن لكل منها معنى خاص . فالسبب بالمعنى اللغوى اسم لما يتوصل به إلى المقصود ، وهو فى الشريعة عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم من غير أن يؤثر فيه . ومعناه الفلسفى مايوجد المسبَّب بوجوده فقط إذا كان تاماً ، وما يتوقف وجود المسبَّب عليه ، ولكن لا يوجد المسبَّب بوجوده فقط إذا كان ناقصاً . والشرط تعليق شىء بشىء بحيث إذا وجد الأول وجد الثانى . وقيل هو ما يتوقف عليه وجود الشىء ويكون خارجاً عن ماهيته غير مؤثر فى وجوده . وأحياناً يفرقون بين السبب والشرط على

أساس أن السبب هو ما إذا وُجِدَ وجد مسبَّبه وإذا لم يوجد لم يوجد مسبَّبه ، فى حين أن الشرط هو ما إذا لم يوجد لم يوجد المشروط، ولكنه إذا وجد فقد يوجد وقد لا يوجد المشروط . وقد تستعمل كلمتا السبب والعلة على سبيل الترادف فى الفلسفة ، ولكن الفقهاء يميزون بينهما من وجهين : الأول أن المسبَّبَ يوجد عند وجود سببه لا به ، فى حين أن المعلول شىء لازم عن العلة ذاتها . الثانى أن معلول العلة يحصل عنها مباشرة وبغير واسطة ، فى حين أن المسبَّب لا يحصل عن سببه مباشرة .

(ه) « فكما أنه ليس شىء من العالم إلا وهو يسبح بحمده ، كذلك ليس شىء من العالم إلا وهو مسخَّر لهذا الإنسان » .

كل شىء فى الوجود يسبح الحق لأنه يعلن صفة من صفاته ، أو يظهر اسما من أسمائه . وفى ذلك إفصاح عن الكمالات الإلهية ، وهذا أعلى مراتب التسبيح والتقديس . وليس هذا التسبيح نطقاً باللسان، ولكنه تسبيح أحوال الكائنات التى تعبِّر عن مكنونات أسرارها ، كما أنه ليس المسبِّح بالحمد سوى المسبَّح بحمده : أى أن « الكل » ألسنة ثناء على « الكل » . وفى هذا المعنى قال ابن عربى فى فى الفص الخامس :

فيحمدنى وأحمده ويعبدنى وأعبده

ولكن أكمل الكائنات تسبيحاً للحق هو أكثرها إظهاراً لكمالاته وهو الإنسان : ذلك الكون الجامع فى نفسه حقائق الوجود من أعلاه إلى أسفله ، وذلك المختصر الشريف الذى تنعكس على مرآته صورة الحضرة الإلهية بتمامها. وليس تسخير ما فى السماوات والأرض للإنسان فى قوله تعالى : « وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه » سوى إظهار جميع حقائق الوجود فى الإنسان . وهى مسخَّرة له: لا بمعنى خضوعها له ، بل بوجودها فيه بمعناها وحقيقتها . وهذا سر

قوله تعالى « وعلَّم آدم الأسماء كلها » ، أى أودع فيــه سر جميع الأسماء الإلٰهية التى هى مظاهر الوجود .

والعالم عالمان : عالم أكبر ، وهــذا يسبح الحق بمفرداته بالمعنى الذى شرحناه ، وعالم أصغر وهو الإنسان . وهذا يسبِّـح الحق بجملته بنفس المعنى، ويسبحه على وجه لايتهيأ لمخلوق آخر حتى للملائـكة . ولذلك قال المؤلف فى الفص الأول مشيراً إلى الملائـكة : « فما سبحته بها (أى ببعض الأسماء الإلٰهية) ولا قدسته تقديس آدم »

(٦) « فإن الأمر فى نفسه لا غاية له يوقف عندها » .

بعد أن ذكر أن إلقاء موسى فى التابوت وإلقاء التابوت فى اليمّ يدلان فى ظاهرهما على الهلاك ، وهما فى الباطن عين الحياة الحقيقية التى هى حياة العلم ؛ وبعــد أن قارن بين الأموات بالجهل والأحياء بالعلم المشار إليهما فى قوله تعالى : « أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً » الخ ، انتهى إلى القول بأنه لما كان الأمر فى نفسه ، أى أمر الوجود ، لا غاية له يوقف عندها ، كان مآل الجميع إلى الضلال والحيرة . ولـكن الحيرة حيرتان : حيرة الجهل وحيرة العلم . وهى بالمعنى الأول مرادفة للضلال ، وبالمعنى الثانى مرادفة للهدى . وقد جرت عادة المؤلف باستعمال لفظى الحيرة والضلال على سبيل الترادف ، ولـكنه يفرق بينهما فى هذه الفقرة لأنه يعرِّف الهدى المقابل للضلال بأنه الاهتداء إلى الحيرة . وإنما جعل الاهتداء إلى الحيرة عين الهداية، لأن الحيرة التى هى نتيجة العــلم إنما تحصل من شهود وجوه التجليات الإلٰهية المتـكثرة المحيرة للعقول والأوهام ، وذلك عين الهداية .

(٧) « كذلك وجود الحق كانت الـكثرة له وتعداد الأسماء . . . إلى قوله مع الأحدية المعقولة » .

أى كما تعددت أزواج النبات الخارج من الأرض بعد اهتزازها ونموها وإنباتها كما قال تعالى « وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من

كل زوج بهيج »(١)، كذلك تعددت مظاهر الكثرة فى الواحد الحق بتعدد الأسماء التى تقتضيها أعيان الممكنات الظاهرة بها ، وهى فى الحقيقة عين واحدة لا كثرة فيها . فالأرض وما يخرج منها من ألوان النبات رمز للعالم ، والماء الذى يدفع بها إلى الاهتزاز والنمو والإنبات رمز لمبدأ الحياة فى الوجود . فالأرض واحدة بالحقيقة، كثيرة بالمظاهر الخارجة عنها . كذلك الحق ، واحد بالحقيقة، كثير بالظاهر . وهذا معنى قوله « فثبت به وبخالقه أحدية الكثرة » : أى ثبت بالعالم والحق الذى هو خالق العالم أن الكثرة الوجودية الظاهرة واحدة بالحقيقة . وهو لا يريد بالخالق هنا إلا الذات الإلٰهية من حيث هى ، لا الذات الإلٰهية المتصفة بالخلق ، إذ لا خلق ولا مخلوق ولا خالق على الحقيقة فى مذهبه . وقد قرأتُ النصَّ هكذا : «فثبت به وبخالقه أحدية الكثرة». وهو ما ورد فى المخطوطات التى رجعت إليها فيما عدا كلمة « بخالقه » التى وردت فى إحدى المخطوطات « تخالفت » وفى الأخرى « محالفه » من غير نقط . ولكن القاشانى (ص ٤٠٣) يقرأ الفقرة هكذا « فثُنِّيت به ، ويخالفه أحدية الكثرة ». أى فثنيت الأسماء الإلهية بالعالم، وهذه الاثنينية مخالفة لأحدية الكثرة التى هى له لذاته. فكأن هناك مشابهة بين اثنينية الحق والخلق وزوجية النباتات المشار إليها من قبل . أما بالى (شرح الفصوص ص ٣٩١) فيقرؤها «فثُنِّيَتْ به وبخالقه أحدية الكثرة». ويقرؤها القيصرى (ص ٢٧٤) « فثبت به وبخالقه أحدية الكثرة » : ويشرح ذلك بقوله « أى فثبت بالعالم والحق الذى هو خالقه : أى بهذا المجموع : أحدية الكثرة كما مر فى الفص الإسماعيلى أن مسمى الله أحدىّ بالذات كلٌّ بالأسماء والصفات وصحف بعض الشارحين قوله بخالقه فقرأ يخالفه من الخلاف وهو خطأ » .

(٨) « فقبضه طاهراً مطهراً ليس فيه شىء من الخبث لأنه قبضه عند إيمانه ». من أهم المسائل التى أنكرها المسلمون على ابن عربى أشد الإنكار وكفروه بها

---

(١) سورة الحج آية ٥

قوله بصدق إيمان فرعون ونجاته من عذاب الآخرة ، لأنه بذلك قد تحدى كل ماورد في القرآن من الآيات الخاصة بكفر فرعون وادعائه الألوهية ، وما أُعِدَّ له ولآله من صنوف العذاب في الآخرة. ولكننا قد رأينا أن لابن عربي أساويبه الخاص في التأويل والإشارة ، وأنه بالرغم من استشهاده بنصوص القرآن الواردة في حق الأنبياء أو غيرهم ، واستقصائه لهذه الآيات ، يؤول معانيها بمايشاء ، ويرمز بألفاظها إلى مايريد. وقد رأينا أنه رمز بتابوت موسى إلى الجسم الإنساني ، وباليمِّ الذي أُلْقِيَ فيه موسى ببحر المعرفة ، وبموسى نفسه إلى الإنسان الكامل أو أحد التعينات الكلية الإلهية . وهو هنا يرمز بفرعون إلى النفس الإنسانية الشهوانية ممثلة في أقوى صورها . فإن فرعون كان مثالاً للعصيان والكفر والطغيان والادعاء والكبرياء ، ولكنه مع ذلك يمثل في نظر ابن عربي ، وفي نظر الحلّاج من قبله ، دور الفتوة والبطولة : لأنه لم يفعل مافعل في نظرهما إلا تلبية للأمر الإلهي التكويني الذي يخضع له كل ما في الوجود ، وإن خالف بمعصيته الأمر التكليفي . فهي طاعة في صورة معصية ، ونجاة في صورة هلاك .

ولا يعنينا تفصيل ما أورده ابن عربي عن إيمان فرعون أثناء غرقه من أن الله قبضه ساعة توبته وإسلامه ، وقوله إن الإسلام يَجُبُّ ما قبله كما ورد في الحديث ، والتوبة تَجُبُّ ما قبلها ؛ ولا دفاعه عن إيمان فرعون بأنه بالفعل نطق بإيمانه في قوله : « آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين » . ولم يرد نص في القرآن بعدم قبول إيمانه هذا . لايعنينا كل ذلك ، فإن مثل هذه التفاصيل يوردها لتدعيم الفكرة الأساسية في مذهبه ، وهي أنه لا ثواب ولا عقاب على ما يصدر من العباد من أعمال أو يعتقدونه من عقائد . وإنما النعيم المقيم إنما هو في معرفة العبد حقيقة نفسه ومنزلتها من الوجود العام ؛ وشقاء العباد إنما هو في غفلتهم عن هذه الحقيقة . ولكن لا خلود في النار — نار الحجاب هذه — لأن هذه الحقيقة لابد أن

تتجلى للعبد بعـد خلاصه من قيود صورته البدنية ورجوعه إلى الحق . وقد شرحنا ذلك بالتفصيل فى مواضع كثيرة من هذه التعليقات (راجع مثلا التعليق الحادى عشر من الفص الإسماعيلى) .

وإذا كان الأمر على هذا النحو فنفس كل إنسان فرعونُه ، لأنها مصدر معاصيه وآثامه ، ولـكن معاصى الإنسان فى الحقيقة طاعات بالمعنى الذى أسلفناه ، ولهذا وسعتها الرحمة الإلهية التى وسعت كل شىء .

(٩) « كذلك علم الشرائع كما قال تعالى : لـكل جعلنا منـكم شرعة ومنهاجاً : أى طريقاً : ومنهاجاً أى من تلك الطريقة جاء » .

أى كما حرم الله على موسى أن يرضع من ثدى غير ثدى أمه — وكان امتناعه عن الرضاع عن علم ذوق وإلهام من الله — كذلك وهبه الله علماً ذوقيًا بحقيقة الشرائع وأوقفه على سرها . ولـكنه يكنى بأم موسى عن الأصل الذى انحدر منه ، وهو الحق الذى ظهر موسى بصورته . ولهذا قال فيما بعد « فأمه على الحقيقة من أرضعته لا من ولدته » . وقال قبل ذلك : « فـكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذى منـه جاء ، فهو غذاؤه كما أن فرع الشجرة لا يتغذى إلا من أصله » . فأم موسى إذن هى الأصل الذى غذاه بالوجود ، وهذا الأصل هو الحق . وكذلك كنَّى بلبن أم موسى عن صورة العلم الإلهى ، وهذا مطرد فى جميع كتاباته ، استناداً إلى أثر يروونه من أن النبى صلى الله عليه وسلم رأى فى منامه يوماً أنه يشرب لبناً فأوَّلَ اللبن بالعلم . فـكان الذى حرم على موسى لم يكن فى الحقيقة لبن المراضع ، بل الشرائع والاعتقادات الدينية التى اعتنقها من سبقه أو عاصره ، وهى الشرائع التى يكفِّر بعضها بعضاً ويلعن بعضها بعضاً ، والتى تحل حراماً أو تحرم حلالاً ، لأن الله قد كشف له عن الشريعة الحقة — وهى شريعة وحدة الوجود فى نظر ابن عربى — التى لا تعرف حلالاً ولا حرامًا ،

وإنما تعرف أن كل فعل وكل اعتقاد مرضيٌّ فى نظر الحق (راجع الفص الإسماعيلى التعليق الرابع » .

وهو يصل إلى هذه النتيجة عن طريقين : الأول بالتجائه إلى فكرته فيما يسميه « الخلق الجديد » والثانى بتأويله آية « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً » . فهو يرى أن الحق الظاهر فى كل لحظة فى صورة جديدة من صور الوجود ، يظهر كذلك فى كل آن فى صورة جديدة من صور المعتقدات . فالخلق دائم التجدد فى مسرح الوجود ، والحق دائم التجدد فى مسرح المعتقدات . وإذن ليس بين المعتقدات الدينية المختلفة خلاف إلا فى الصورة . أما فى نفس الأمر فكلها مظاهر متجددة لحقيقة واحدة وشريعة واحدة . وما كان حلالاً فى شرع مّا لا يكون حرامًا فى شرع آخر إلا فى الصورة . وفى الحقيقة ليس هذا عين ذاك، لأن الأمر فى خلق جديد، ولا تكرار فى الوجود . ويظهر أن كلامه فى الحلال والحرام هنا منصب على الاعتقادات دون المعاملات . وأما الآية ، فلما لم يستقم له ظاهرها، عمد إلى طريقة فى تفسيرها لا تبررها أساليب اللغة ولا يرتضيها الذوق . فقال : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » معناه لكل جعلنا منكم شريعة واحدة مهما اختلفت أساليبها وصورها ، « ومنهاجا » أى ومن هذه الشريعة جاء شرعكم. فقسم كلمة منهاجا ــ أى طريقا ــ إلى كلمتين: منها ــ أى من هذه الشريعة ــ جا : أى جاء .

وقد يفهم تفسيره للآية بمعنى آخر على أنه تفسير للوجود لا للشرائع . أى بمعنى أن المراد بالشريعة الطريق ، وهو الطريق الأمم الذى ذكره فى افتتاح الكتاب (الفصوص) ــ طريق الوجود العام وهو الحق . ومنها جاء أى جاء كل منكم ، كما يأتى فرع الشجرة من أصلها ، وهو التشبيه الذى ذكره . فيكون معنى الآية: لكل منكم جعل الله له طريقاً واحداً يسير فيه وهو طريق الوجود الواحد الحق ، ومن

هذا الطريق جاء . وهذا المعنى قد يبرره مذهب المؤلف، ولـكنه لا يتفق وروح النص الوارد فيه فى هذا الفص .

(١٠) « ونجّاه الله من غم التابوت فخرق ظلمة الطبيعة بما أعطاه الله من العـلم الإلهى ... إلى قوله وباطنه نجاة » .

أى خلص الله موسى من كدورات البدن وظلماته ، فخرق بذلك ظلمة طبيعتـه بنور العلم الإلهى الذى أعطاه الله إيّاه . وذلك العلم لدنىّ كعلم الخضْر الذى اقترنت قصته فى القرآن بقصة موسى ، وقال الله فى حقه « فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عنـدنا وعلّمناه من لدنّا علماً » (الـكهف آية ٦٥) . وهنا وجه شبه بين سيرة موسى وسيرة الخضْر بحسب ما يفهم ابن عربى ، وإن لم يشعر أحدهما بذلك . فقـد قتل موسى الغلام القبطى لأمر لم يدرك حكمته ، فجاء الخضْر فقتل هو الآخر غلامًا وقال « ما فعلته عن أمرى » ، يشير بذلك إلى أن قتله الغلام وقتل موسى غلامه لم يكونا إلا عن أمر إلهى باطنى وإن لم يشعرا به : ثم إن الخضْر خرق سفينة القوم المساكين الذين كانوا يعملون فى البحر ، وهذا عمل ظاهره هلاك وباطنه نجاة، وهو يقابل فى قصة موسى إلقاءه فى التابوت ثم إلقاء التابوت فى اليمّ ، فإنه عمل ظاهره هلاك وباطنه نجاة ورحمة كما قدمنا .

(١١) « وإنما فعلت به أمه ذلك خوفًا من يد الغاصب فرعون أن يذبحه صبراً »

قرأُتها صبراً بالصاد المهملة والباء ، من قولهم قُتِل صبراً ، أى حُبس ورُمى وعُذّب حتى مات . وهذا يتفق مع روح النص وسائر القصة ، وبه أخذ عبد الرحمن جامى الذى يعتبر قراءة ضَيْراً تحريفًا . أما القاشانى والقيصرى فيقرآنها ضيرا من ضاره الأمر يضيره ويضوره ضوراً وضيراً أى ضره : أى خوفًا أن يذبحه فرعون ذبحًا مشتملاً على الضرر وهذا كلام لا معنى له .

(١٢) « فإن الحركة أبداً إنما هى حبيّة ، ويحجب الناظر فيها بأسباب أخر » .

انتقل من الكلام فى فرار موسى بعد قتله الغلام ووصفه ذلك الفرار بأنه حركة دفعه إليها حبه النجاة من القتل ، إلى الكلام عن الحركة عموماً . ورأيه أن الحركة فى جميع مظاهرها مبعثها الحب، وإن خفى هذا المعنى عن الباحثين فى ماهيتها لاشتغالهم بالنظر فى أسباب أخرى غير الحب يتوهمون أنها أصل الحركة . الحركة فى نظره رمز الحياة والوجود ، والسكون رمز للموت والعدم . وكل حركة ، وكل مظهر من مظاهر الوجود، يبعث عليه الحب السارى فى جميع الأشياء ، الظاهر فى جميع الصور . بل الحب هو سر الخلق وعلته . وأعنى بالخلق هنا ما يعنيه ابن عربى نفسه من أنه ظهور الحق فى صور أعيان الممكنات وتجليه فيها . قال تعالى فى حديث قدسى يرويه الصوفية « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفونى » . فحب ظهور الحق فى صور الوجود ، وحبه فى أن يعرف نفسه بنفسه فى مرايا الممكنات ، كما يشاهد الإنسان صورته فى المرآة فيدرك منها معنى غير الذى يدركه من نفسه من غير وجود هذه الصورة : ذلك الحب هو علة خلق العالم،وهو الأساس الحقيقى الذى يقوم عليه الوجود ، فإنه يتخلل كل ذرة من ذرات العالم ، ويدفع بكل شىء إلى الظهور بالصورة التى هو عليها .

ذلك الحب الذى هو مبدأ الوجود وأصل كل موجود، هو بعينه فى نظر الصوفية السبيل الوحيد لمعرفة الله والتحقق بالوحدة الذاتية معه . وهو فى نظر ابن عربى أصل جميع الاعتقادات والعبادات كما أسلفنا . (راجع التعليقين الخامس والسادس من الفص السابق) . وقد كان الحب عند الصوفية دائماً روح الحياة الدينية ومصدر جذبتهم إلى الحق وشهودهم إياه ، وأساس نظريتهم فى الأخلاق والمعرفة .

(١٣) « وعلمه تعالى بنفسه من حيث هو غنى عن العالمين هو له . . . إلى قوله الكمال فافهم » .

للحق نوعان من العلم : علم بذاته من حيث هو فى ذاته ، وهـذا العلم قديم قدم

الذات . وهو للحق دون غيره من حيث هو جوهر أزلى مجرد عن جميع الإضافات والنسب إلى الوجود الظاهرى . وهذا معنى قوله تعالى « إنه غنى عن العالمين » . وعلم له بذاته ولكن فى صور أعيان الممكنات،وهو العلم الحادث المشار إليه فى قوله تعالى « حتى نعلم » . ويستوى فيه أن نقول إنه علم الحق بذاته فى صور أعيان الممكنات، أو علم أعيان الممكنات به من حيث هو ظاهر فيها . ولا يتم كمال العلم إلا بالاثنين معاً، كما لم يتم كمال الوجود بالوجود الأزلى وحده ، ولا بالوجود الحادث الذى هو وجود العالم وحده ، وإنما تم بالاثنين جميعاً.فهنا موازاة تامة بين الوجود الأزلى والعلم الأزلى والوجود الحادث والعلم الحادث : وهما فى كل من الحالتين وجهان لحقيقة واحدة . وليس حدوث العالم وجودَه من بعد عدم ولا خلقَه فى زمان معين، وإنما حدوثه ـ كما يقول ابن عربى ـ هو ظهور بعضه لبعض وظهور الحق لنفسه فى صور العالم .

(١٤) « فكان الخوف مشهوداً له بما وقع من قتله القبطى ، وتضمن الخوف حب النجاة من القتل » .

أى فكان خوف موسى مشهوداً له ، بمعنى أنه أدركه إدراكاً مباشراً لأنه قتل القبطى. ولكن هذا الخوف لم يكن الباعث له على الفرار إلا فى الصورة أما فى الحقيقة فإن الباعث كان حب موسى النجاة من القتل . كذلك الحال فى كل ما يصدر عن الإنسان من الأفعال وكل ما يظهر فى الوجود من ظواهر لها سبب قريب مدرَك مباشرة بالحس أو بالعقل ، وسبب بعيد غير مدرك بالحس ولا بالعقل إدراكاً مباشراً. والسبب البعيد فى حدوث أى شىء هو الحب كما أسلفنا . وقد كان السببَ الحقيقىَّ فى فرار موسى . ولكنه لم يدركه ، لأن موسى وغيره من الناس إنما يعنون بالأسباب القريبة لقربها ووضوحها واتصالها المباشر بما يعود عليهم من نفع أو يلحقهم من ضرر. ثم إنه لما فرّق بين السبب القريب والسبب البعيد كما ذكرنا مَثّلَ للنسبة بينهما بالنسبة بين الجسم والروح . فالجسم هو الجزء الظاهر المحسوس الذى تنسب إليه

أفعال الإنسان فى الصورة ، والروح هو الجزء الباطن غير المحسوس المدبر للجسم الفاعل على الحقيقة لكل ما يصدر عن الإنسان من أفعال .

(١٥) « ولو كان موسى عالماً بذلك لما قال له الخِضْر « ما لم تحط به خبرا » . أى أنى على علم لم يحصل لك عن ذوق، كما أنت على علم لا أعلمه أنا » .

يظهر من جميع ما أورده ابن عربى من قصة موسى مع الخضْر ، والطريقة الخاصة التى خرّج بها الآيات الواردة عنهما فى سورة الكهف ، أنه يستعمل الاسمين رمزاً لصاحبى نوعين من العلم : العلم الظاهر الذى يأتى به الأنبياء إلى أممهم وهو علم الشرائع. والعلم الباطن الذى يعلمه الأولياء وهو علم الحقيقة . يقول القاشانى (شرح الفصوص ص ٤١٢) : « اعلم أن الخضر عليه السلام صورة اسم الله الباطن ، ومقامه مقام الروح ، وله الولاية والغيب وأسرار القدر ، وعلوم الهوية والأنية والعلوم اللدنية ... وأما موسى عليه السلام فهو صورة اسم الله الظاهر، وله علوم الرسالة والنبوة والتشريع». فالحوار الدائر بين موسى والخضر ليس قصراً على موسى والخضر ، ولكنه موازنة بين مطلق رسول ومطلق ولى . وقد أعتبر الصوفية دائماً ، كما تدل على ذلك عبارة القاشانى ، تلك الشخصية الأسطورية الغريبة التى يسمونها « الخضر » من أقطابهم، ونظروا إليه نظرة خاصة من ناحية علمه اللدنى الباطن ، لأنهم اعتبروه المقصود « بالعبد الصالح » الذى قال الله فيه « وعلّمناه من لدنّا علماً » . وقد سبق أن ذكرنا أن ابن عربى يعد كل نبى وكل رسول ولياً ، لأن الولاية عنصر مشترك بين الثلاثة جميعاً : أى أن كل نبى وكل رسول له مرتبة الولاية أوّلاً ، ثم يضاف إليها مرتبة النبوة إذا كان نبياً ومرتبة الرسالة إذا كان رسولاً . ولكن الفرق بين الولى والرسول أو النبى أن الولى يعلم العلم الباطن ويدرك أنه يعلمه ، فى حين أن النبى والرسول يعلمانه ولكنهما لا يدركان أنهما يعلمانه . وهناك فرق آخر،وهو أن الرسول يعلم علم الظاهر

الخاص بشرعه الذى أُرسل به ، وهذا لا يعلمه الولى. ومن هنا كان من واجب الولى أن يتبع رسول وقته فيما يأتى به شرعه من الأحكام ، وإن كان يفهمها على النحو الذى يقتضيه علمه الباطن . أما أن الرسول يعلم العلم الباطن ، فدليله أنه معصوم من الخطأ ، لأن الله يوجِّه أفعاله حيث يشاء لحكمة عنده مهما كان مظهر هذه الأفعال. ولهذا نبَّه الخضر موسى إلى باطن أفعاله بما قام به هو نفسه من الأفعال التى يدل ظاهرها على الهلاك دون باطنها . ثم شرح له الحكمة فى كل منها ليظهر له مقامه فى الولاية ، وليبين له الفرق بين العلم الذوق الباطن، وعلم الظاهر .

والسر فى أن الرسول يعمد دائماً إلى لسان الظاهر ولا يدرك غيره ، أنه مكلَّف بتبليغ رسالته إلى قوم فيهم الخاصة والعامة . وكلاهما يفهم لسان الظاهر ، وإن انفرد الخاصة بأنهم يفهمون ما يفهمه العامة وزيادة . فخوفاً من أن تتبلبل أفكار العامة وتزل أقدامهم إذا هم عدلوا عن الظاهر وخاضوا فى أسرار باطن الشرع ، خوطبوا بهذه الطريقة الخاصة ولم يكلَّفوا فوق ما يطيقون . أما الخاصة من أهل الأذواق فيغوصون ، كما يقول ، على درر الحكم ويعرفون مراد الله الحقيقى من الأحكام .

هذه لاشك نغمة إسماعيلية دخلت التصوف منذ بدأ الصوفية يبحثون فى الشريعة والحقيقة والطريقة ، وهو موضوع يعقد له القشيرى فصلاً خاصاً فى رسالته[1] . وعن هذا الطريق وصل الصوفية إلى نتائج كان لها أكبر الأثر فى تشكيل مذهبهم وصبغه بصبغة روحية خاصة ميَّزتهم فى ميدان العقائد عن فرق المتكلمين ، وفى ميدان المعاملات عن الفقهاء .

(١٦) « فوهب لى حكماً » يريد الخلافة ، و « جعلنى من المرسلين » يريد الرسالة » .

يستعمل ابن عربى عادة كلمة « الخليفة » للدلالة على الإنسان الكامل الذى يظهر

(١) الرسالة ص ٧٣

فى أعلى درجاته فى صور الأنبياء والرسل والأولياء . وكلٌّ من هؤلاء خليفة الله بمعنى أنه الصورة الجامعة الممثلة للكمال الإلهى فى عالم الظاهر . ولكنه يفرق بعد ذلك بين أنواع الخلافة وما يصحبها من وظائف أخرى أو صفات تكون للإنسان الكامل. فمن الخلافة الخلافة العامة ، وهى القدر المشترك بين الأنبياء والرسل والأولياء. وكأنه يريد بذلك الولايةَ بالمعنى الذى شرحناه فى التعليق السابق : فإن هؤلاء جميعاً يتفقون فى أنهم يعلمون علم الباطن ، سواء أدركوا هذه الحقيقة أم لم يدركوها ، ويأخذونه عن الخليفة الحقيقى الذى هو أصل علم الباطن ومنبعه، وهو الروح المحمدى أو الحقيقة المحمدية الظاهرة على الدوام فى صور الأنبياء والرسل والاولياء. أما أنهم خلفاء الله، فمعناه أنهم أكمل مجالى الحق بين الخلق . ومن الخلافة خلافة التشريع، وهى خلافة الأنبياء الذين أرسلهم الله إلى الناس . وهؤلاء يجمعون بين العلم الباطن الذى هو لهم من حيث كونهم خلفاء وأولياء ، وبين العلم الظاهر الذى هو علم الشرائع . ولذلك يسميهم بالخلفاء الرسل . ومن هذا الصنف الأخير من أعطاهم الله صفة الحكم والمُلك والدفاع عن رسالتهم بالسيف . ومن هؤلاء موسى فى نظر المؤلف ، وإن كان نبى مثل داود أو محمد أحق بهذه الأوصاف من موسى .

أما قوله فى النص « فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية » فإنه لا يمثل على وجه التحقيق نظريته العامة فى الخلافة ، كما شرحها فى الفص الأول على الأقل. فإنه هنالك يعد الإنسان من حيث هو إنسان، والإنسان الكامل بوجه خاص (ممثلاً فى صورة آدم) خليفة الله فى أرضه . ويستعمل فى مواضع أخرى (الفص السابع عشر مثلاً) كلمة الخلافة مرادفة لكلمة الولاية بمعناها الواسع الذى شرحناه .

(١٧) « وأما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الإلهية فلم يكن عن جهل وإنما كان عن اختبار » .

سأل فرعون موسى فى معرض المحاجة والجدل فقال «وما رب العالمين» (الشعراء

آية ٢٣) . والسؤال « بما » سؤال عن الماهية ، فكأنه بذلك أراد أن يظهر موسى أمام قومه بمظهر العجز : لأن السؤال عن الماهية الإلهية لا جواب له كما سيتضح فيما بعد . ولم تخف على فرعون الحقيقة : أى أنه لم يكن يجهل أن الله لا يُسْأل عن ماهيته لأنه لا يمكن وضع تعريف له . ولكنه أراد إحراج موسى واختباره لمعرفة صدق دعواه . لذلك سأل هذا السؤال ، وهو سؤال إبهام ، ليظهر للحاضرين من قومه ما انطوت عليه نفسه من إيراد مثل هذا السؤال ، أعنى إظهار عجز موسى . والسؤال الذى سأله فرعون محتمل إجابتين : الأولى أن يقول موسى إن الماهية الإلهية لا تُعْرَف؛ والثانية أن يقول كما قال « رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين » . وفى كلتا الحالتين يستطيع فرعون أن يظهر لقومه أن موسى لم يجب ، فيكون فى ذلك انتصاره عليه . هذه هى خلاصة المسألة كما يبسطها المؤلف . ومراده منها أن يظهر أن الحقيقة الإلهية بسيطة لا تقبل التعريف ، وأن كل ما يقبل التعريف مركب من الجنس والفصل ، كما نقول فى « الإنسان » إنه «الحيوان الناطق»، فندخله فى جنسه القريب ـ الحيوان ـ ونميزه عن غيره من الأنواع الأخرى المشتركة معه فى ذلك الجنس بأن نضيف إلى الجنسِ الفصلَ النوعى الذى هو «الناطق». والحقيقة الإلهية لا جنس لها ، إذ لا يشترك معها غيرها فى حقيقتها ، وإذن فلا تعريف لها . فلم يبق إلا أن يعرّف الحق بمثل ما عرّفه به موسى : أى بإظهار لوازمه البيِّنة وهى العالم . ولذلك قال : « رب السموات والأرض وما بينهما » ، أى الظاهر أثره فى السموات ـ وهى كل ما علا ـ والأرض ، وهى كل ما سفل ، وما بينهما: أى ما كان وسطاً بين العلو والسفل وهو عالم المثال . وبذلك حصر جميع الموجودات الروحية والمادية . وقال فيما بعد « رب المشرق والمغرب وما بينهما » للدلالة على ما ظهر وما بطن من أنواع الوجود. فلم تكن إجابة موسى إجابة عن ماهية الذات الإلهية ، بل عن هذه الذات من حيث ما ظهرت به، أو ظهرت فيه، من صور العالم . ولم يأت موسى ببيان لحقيقة الحق على نحو

مايتوقع أهل النظر والمنطق ، وإنما أبان هـذه الحقيقة على نحو ما يفهمه أهل الحق . والسؤال عن الماهية سؤال عن الحقيقة ، وليس من اللازم أن من لا تخضع ماهيته لتعريف أهل النظر يكون لا حقيقة له .

(١٨) « فقال رب المشرق والمغرب ، فجاء بما يظهر ويستر ، وهو الظاهر والباطن . وما بينهما : وهو قوله « بكل شيء عليم » . « إن كنتم تعقلون » .

مزج آيتين مختلفتين وفسر إحداهما بالأخرى تفسيراً لا يبرره إلا حرصه على استخراج فكرة وحدة الوجود من القرآن مهما يكن الثمن . والآية الأولى هي الواردة في رد موسى على سؤال فرعون عن الماهية الإلهية ونصها « رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون ».والثانية هي قوله تعالى «وهو الظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم » . والمراد بالمشرق في نظر ابن عربي كل ما ظهر من الوجود ، وبالمغرب كل ما خفي ، وبما بينهما ، ما هو بين الخفاء والظهور . فكما قال في الآية السابقة إن الله هو « رب السموات والأرض وما بينهما » بمعنى أنه الظاهر في صور جميع مراتب الوجود عاليها وسافلها ، قال هنا إنه «رب المشرق والمغرب وما بينهما»: أي الظاهر في صور الوجود ظاهرها وخفيها . وقد قال في الأولى «إن كنتم موقنين» أي أصحاب علم يقيني ، وهو الذي يسميه علم الكشف والوجود - وقال في الثانية « إن كنتم تعقلون » أي أصحاب عقل وتقييد (لأنه يفهم العقل من عَقَلَ بمعنى قيَّد). فكأن الآية الأولى تعطي إطلاق الحق، وهو مايقول به أهل الكشف . والثانية تعطي تقييده ، وهو مايقول به أهل العقل . ولكني لا أرى فرقاً بين الآيتين من حيث دلالتهما على الإطلاق والتقييد ، فكلتاهما تصلح لما تصلح له الأخرى. أما الفرق الحقيقي فبين أن يقال إن ذات الحق منزهة عن كل تعريف وكل تحديد ، وفي هـذا معنى الإطلاق ، وأن يقال إنه رب السموات والأرض ، أو رب المشرق والمغرب بمعنى أنه الظاهر في السموات والأرض وفي المشرق والمغرب،وفي هذا معنى التحديد.

أما قوله « وهو قوله بكل شيء عليم » فمعناه أن قوله « رب المشرق والمغرب وما بينهما » يشبه قوله «وهو بكل شيء عليم» : لأن علمه محيط بكل شيء،والشيء يشمل الظاهر والباطن من الموجودات ، وهو ما أشار إليه بالمشرق والمغرب .

أما « أهل الكشف والوجود » فهم العارفون أهل الذوق . وقد سماهم أهل وجود إما بمعنى أنهم يعرفون الوجود الظاهر الذى هو العالم الخارجى إلى جانب ما يكشف لهم من أسرار الغيب . فهم أهل كشف ووجود أى أهل معرفة ذوقية بحقائق الأشياء ، وأهل علم بالعالم الظاهر . وإما أن يكون معنى الوجود « وجود الحق » أى معرفته . فهم أهل كشف ووجود أى فيهم القوة على كشف الحقائق ومعرفة الله . وللصوفية « حال » يسمونها « الوجود » ، وهى حال تعقب حال الوجد : فى الوجد يكون الصوفى فانياً عن نفسه ، وفى « الوجود » يكون فى حالة بقاء مع ربه ، أى حالة شعور بالحق لا يفرق فيه بين ذاته المدرِكة والموضوع المدرَك. وفى هذه الحال يقول الصوفى إنه وَجَدَ الحق[1]،وهى الحال التى يسمونها حال الصحو بعد المحو، وفيها يقول ابن الفارض :

فنى الصحو بعد المحو لم أكُ غيرها   وذاتى بذاتى إذ تحلت تجلت

(١٩) « فلما جعل موسى المسئول عنه عَيْنَ العالم . . . إلى قوله بما يقبله الموقن والعاقل خاصة » .

لعل هذا الجزء من الفص أصعب ما فيه ، لا من حيث موضوعه ، فإنه لم يخرج عن دائرة وحدة الوجود التى يشرحها على لسان موسى تارة ولسان فرعون تارة أخرى، بل من حيث الطريقة الملتوية التى يلجأ إليها فى تفسير الآيات القرآنية والتعليق عليها ليخرج من كل ذلك بفكرته كاملة غير منقوصة فى وحدة الوجود ، مع المحافظة فى الشكل على مسرح القصة القرآنية وما دار فيها من حديث بين موسى وفرعون .

---

(١) راجع الرسالة القشيرية فى معنى الوجود ص ٣٤

فسَّر قول موسى لفرعون إن الله هو « رب السموات والأرض وما بينهما » تفسيراً يتفق مع فكرته فى وحدة الوجود كما أسلفنا ، لأنه أولها بمعنى أن الله هو الظاهر فى صورة ما فى السموات والأرض وما بينهما : أى بصورة العالم . ومهد بذلك لتفسير دعوى فرعون الألوهية، ولكل ماجرى بينهما بعد ذلك من حديث. قال فرعون لموسى « لئن اتخذت إلهاً غيرى لأجعلنك من المسجونين » ، فيسلم ابن عربى بادعاء فرعون الألوهية . وكيف لا يكون فرعون إلهاً وهو جزء من العالم الذى قال إنه صورة الله ؟ إن فرعون وغيره من المحدثات صور الحق فى الوجود الظاهرى. ولصورة فرعون مرتبة أعلى من مرتبة صورة موسى فى ذلك المقام الخاص الذى كانا يتحدثان فيه، لأنه أُعْطِىَ الحكم والمُلك والتصرف فيمن دونه من الناس الذين قلَّت مراتبهم عن مرتبته . فالعين واحدة فى الجميع ولكنها متكثرة بالمراتب . ومرتبة فرعون أعلى من غيرها ، ولذلك قال « أنا ربكم الأعلى » .

قال فرعون لموسى « لئن اتخذت إلهاً غيرى لأجعلنك من المسجونين » . وظاهر هذه الآية يعطى معنى الوعيد ، ولكن ابن عربى يقلب معنى الآية رأساً على عقب فيقول إن « السين » فى مسجونين من حروف الزوائد ، ومعنى « لأجعلنك من المسجونين» لأسترنك: لأن لسان الباطن فى نظره يقتضى أن يُقْرأ القرآن هكذا . فبعد حذف السين لا يبقى إلا مادة الجيم والنون التى معناها الستر والإخفاء . وبهذا انقلب وعيد فرعون لموسى وعداً ، وتهديده له بالسجن حماية ووقاية، جزاءاً لموسى على ما مهد به لفرعون من ادعاء الألوهية .

ويجدر بى أن أقتبس هنا كلام القاشانى فى شرح هذه الفقرة لأهميته . قال : « المراد بهذا اللسان لسان الإشارة ، فإن فرعون كان غالياً من غلاة الوحدة، عالياً من المسرفين فى دعواه ، من جملة مَن قال عليه السلام عنه « شر الناس من قامت القيامة عليه وهو حى » : أى وقف على سر التوحيد والقيامة الكبرى قبل فناء إنيَّته وموته

الحقيق فى الله . وهو يدعى الإلهية بتعينه ، ويدعو الخلق إلى نفسه لتوحيده العلمى لا الشهودى الذوقى . وهو يعلم لسان الإشارة . فلما علم أن موسى موحِّد ناطق بالحق افترص فرصة دعوى الألوهية لأن غير الحق ممتنع الوجود ... فرتبة الحق الظاهر فى صورة فرعون له التحكم فى ذلك المجلس [مجلس فرعون وموسى] على الرتبة الموسوية. فأيَّده جواب موسى بلسان التوحيد وقواه على دعواه مع إظهار السلطنة والقدرة بحسب الرتبة فقال له ما قال » (شرح القاشانى على الفصوص ص ٤١٧) .

قال الله تعالى فى حق قوم فرعون « فاستخف فرعون قومه فأطاعوه، إنهم كانوا قوماً فاسقين » (الزخرف آية ٥٤) . يقول ابن عربى « فاسقين » أى خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة من إنكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر فى العقل . ومعنى هذا أن فسق قوم فرعون إنما كان فى خروجهم عما يحكم به العقل الصحيح . والعقل الصحيح ينكر مقالة فرعون فى ادعائه الألوهية ، إذ العقل يتبع لسان الظاهر ولا يعرف غيره. ودعوى فرعون الألوهية غير مقبولة فى نظر العقل وإن كانت مقبولة فى نظر الكشف والذوق الصوفى ، فإن للعقل حداً يقف عنده يتجاوزه أصحاب الكشف واليقين . وهذا التجاوز هو الخروج الذى فسر به الفسوق . فمن قوم فرعون من كان من الموقنين أهل الكشف والذوق ـ وهم الفاسقون بالمعنى الذى شرحناه ـ ومنهم العاقلون أهل العقل والنظر : ولهذا جاء موسى فى جوابه عن سؤال فرعون بما يقبله الموقن والعاقل .

(٢٠) « فألقى عصاه وهى صورة ما عصى به فرعون موسى . . . إلى قوله فظهر الحكم هنا عيناً متميزة فى جوهر واحد » .

ليست عصا موسى إلا صورة ورمزاً لعصيان فرعون وامتناعه عن أن يجيب دعوة موسى . أما انقلابها « حية » فهو أيضا رمز لانقلاب عصيان فرعون طاعة. فكأن نفس فرعون العاصية الأمارة بالسوء قد انقلبت إلى نفس طيعة مطمئنة ، لأنها

انقلبت حية ، والحية من الحياة ، والحياة هنا حياة العلم والعرفان . وكما أن الله تعالى يقول : « يبدل الله سيئاتهم حسنات » ، أى يورد الحكم بالحسن والسوء على الفعل الواحد ـ لأن الفعل فى ذاته لا يوصف بالحسن ولا بالقبح ـ وإنما تختلف أحكامنا عليه ـ كذلك قلبُ معصية فرعون طاعة . أى أورد اسم المعصية على فرعون من وجه ، واسم الطاعة عليه من وجه آخر . وهو هو لم يتغير . وكذلك قلب عصا موسى حية فى اللسان الرمزى ، أى سماها عصا فى صورة ، وحيةً فى صورة أخرى . وجوهرها واحد لم يتغير إلا فى الحكم .

وخلاصة القول أن فرعون لم يعص موسى إلا فى الصورة ، بل لم يكن عصيانه إلا عين الطاعة : لأن العصيان والطاعة مظهران لحقيقة واحدة ، كما أن عصا موسى وحيته لم يكونا إلا مظهرين وصورتين لجوهر واحد . فلم يختلف عصيان فرعون عن الطاعة الحقيقية إلا بمقدار ما اختلفت عصا موسى عن الحية التى تحولت تلك العصا إليها . والحقيقة أنه ليس هناك تحول ولا انقلاب وإنما هو تغير فى الصور .

والظاهر أن القاشانى (ص ٤١٩) يفهم كلمة « الحكم » فى النص بمعنى الأمر والنهى . فكأنه يريد أن يقول إن الله أمر عصا موسى أن تكون عصاً فكانت ، ثم أمرها أن تنقلب حية فانقلبت حية ، وهى جوهر واحد فى كلتا الحالتين لم يتغير . أما الذى شاهده قوم فرعون فى الخارج فهو حكم الله . وبهذا فهم قول المؤلف « فظهر الحكم هنا عينا متميزة فى جوهر واحد » . ولكنى فهمت « الحكم » فى هذه الفقرة بمعنى الوصف الذى نورده على الأشياء . فنحن الذين سمينا عصا موسى عصا فى صورتها الأولى ، وسميناها حية فى صورتها الثانية ، وهى جوهر واحد لم يتغير . وكذلك نسمى الكثرة الوجودية فى الكائنات كلاً منها باسمه الخاص مع أنها فى الحقيقة جوهر واحد .

(٢١) « فإن الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها لأن الأعيان الثابتة اقتضتها . . . إلى قوله سوى أعيان الموجودات » .

تكلم عن الأسباب فى معرض كلامه عن أعمال فرعون من صلبه الناس وتقطيعه أيديهم وأرجلهم . ورأيه أن الذى فعل كل هذا إنما هو الحق الظاهر بصورة فرعون، لأن الحق هو الفاعل على الحقيقة فى صورة كل ما له فعل ، إذ هو القائل عن نفسه : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » (الأنفال آية ١٧) . وهـذا يثبت فى نظر أصحاب وحدة الوجود أمثال ابن عربى ، أن الحق هو الفاعل لكل شىء فى صورة كل شىء . فإذا نسبنا الأفعال إلى الصور الوجودية التى هى أعيان الممكنات سميناها أسباباً ، وإذا نسبناها إلى الفاعل الحقيقى الذى هو الحق لم نتكلم عن الأسباب . فالمراد بالأسباب هنا العلل الجزئية التى تحدث أثرها بين موجود وموجود فى داخل الوجود الكلى العام . أما ذلك « الكل » فلا سبب له ، أى لا علة لوجوده .

ولا سبيل لتعطيل الأسباب لأنها من مقتضيات العلم الإلهى القديم ، أى من مقتضيات أعيان الأشياء الثابتة فى العلم الإلهى الأزلى ، لأن كل ما يظهر فى الوجود يتعين على النحو الذى كان عليه فى الثبوت . تلك كلمات الله التى لا تتبدل ، وكلمات الله هى أعيان الموجودات الثابتة . وهنا يصرح ابن عربى بقدم العالم تصريحاً لا يقل عن تصريح فلاسفة المشائين ، وإن كان يختلف عنهم فى تفسير العلاقة بين الحق والخلق. فأعيان الموجودات فى مذهبه قديمة من حيث ثبوتها ، وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها . ويمثل لذلك بمجئ ضيف فى وقت معين ، فإننا نقول « حدث عندنا اليوم ضيف » ، ولا يلزم من حدوثه أنه لم يكن له وجود من قبل . وكذلك يمثل بما ذكره الله تعالى فى « إتيان كلامه » إلى الناس مع أن كلامه قديم . قال تعالى : « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون » (الأنبياء آية ٢)، وقال : « وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين » (الشعراء آية ٤) . هـذه كلها أمثلة يسوقها ليفسر بها ما يقصده من معنى الحدوث . فالعالم قديم لأن له عيناً ثابتة فى الأزل ، بل هو قديم قدم الذات الإلهية الظاهرة فى صوره؛

وحادث لتجدد هذه الصور واختلافها عليه ، بل هو كل آن فى خلق جديد.

ويجب أن نلاحظ الفرق بين ما يقوله أهل السنة والجماعة من وجود الأشياء أزلاً فى العلم الإلهى القديم وثبوتها فى أم الكتاب أو فى اللوح المحفوظ ، وبين مايقوله أصحاب وحدة الوجود من وجود الأشياء فى أعيانها الثابتة القديمة التى هى فى الحقيقة عين الذات الإلهية . وقول هؤلاء الأخيرين يعتمد على نظريتهم فى أن المعدوم (الذى ليس له وجود خارجى) شىء ثابت فى العدم ، وهو رأى يشاركهم فيه كثير من المعتزلة والرافضة .

(٢٢) « ثم لتعلم أنه ما يقبض الله أحداً إلا وهو مؤمن ... ... وأعنى من المحتضرين » .

لما فرغ من الكلام عن فرعون وأثبت بطريقته الخاصة أنه مات مؤمناً ، جره ذلك إلى الخوض فى الموت على الإيمان أو الكفر إطلاقا . وقد فرق بين نوعين من الناس : من يموتون ميتة احتضار ، ومن يموتون ميتة فجاءة أو غفلة. والأولون يموتون على الإيمان ، ومنهم فرعون ـ لأن المحتضر يكشف له عن حقيقة الأمر ويعلم ما أعد له من مكان فى الجنة أو فى النار ، ويعلم جميع أحوال الآخرة (بالمعنى الخاص الذى يعطيه ابن عربى للجنة والنار والدار الآخرة) . ولا بد من إيمانه لأنه لا يمكن أن يبقى على الكفر والضلال بعد أن انكشف عنه الغطاء واحتد البصر . قال تعالى : « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (سورة ق آية ٢٢) . فلا يقبض المحتضر إلا على ما كان عليه من الإيمان كما يقول الحديث «ويحشر على ماعليه مات». يقول المؤلف « كان » كلمة وجودية تدل على ثبوت الخبر للاسم ووجوده لا فى زمان خاص ، ولا تدل على الزمان إلا بقرائن الأحوال . فإذا قال الشيخ كنت صبياً ، أو قال الفقير كنت غنياً ، دلت على الزمان الماضى . أما إذا قال الله تعالى : « وكان الله غفوراً رحيماً » ، فمعناه حصول نسبة الغفران والرحمة إلى الله. فقوله يقبض على ما كان

عليه معناه ويقبض على ما هو عليه : أى على الحال التى هو عليها قبل موته مباشرة . وبذلك يفرق بين الكافر المحتضر والكافر المقتول غفلة أو الميت فجاءة ، ويعد فرعون من النوع الأول .

(٢٣) « وأما حكمة التجلى والكلام فى صورة النار فلأنها كانت بغية موسى » .

طلب موسى النار فظهر له الحق فى صورتها التى أشار إليها فى قوله لأهله : « امكثوا إنى آنست ناراً لعلى آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى » (طه آية ١٠) . وقد تجلى له الحق فى صورة النار لأنها عين مطلوبه أولا ، ولأن النار رمز القهر والمحبة ثانياً. أما أنها رمز القهر فلأنها تفنى كل ما اتصل بها وتحوله إلى طبيعتها. وكذلك الحق يفنى فيه كل ما اتصل به ، أى كل من تحقق من وحدته الذاتية به . أما أنها رمز المحبة فلأنها مصدر النور المحبوب لذاته .

ولكن شهود موسى للحق فى صورة النار لم يكن شهوداً كاملا ، لأن الحق كلمه فى ذلك المقام بقوله : « إنى أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى » (طه آية ١٢) ، ومقام المكالمة يقتضى الاثنينية ، أما مقام الشهود الحقيقى فيقتضى فناء الشاهدِ فى المشاهَدِ ، وهو المشار إليه بقوله تعالى : « قال رب أرنى أنظر إليك ، قال لن ترانى . . . فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقاً » . (الأعراف آية ١٤٢) .

وليس موسى وحده هو الذى تجلى له الحق فى صورة مطلوبة ، فإن الحق يتجلى لكل منا فى صورة ما يحب ، وصورة الحب هى صورة الاعتقاد كما ذكرنا (التعليقات ٥ ، ٦ و ٧ على الفص الهارونى ، والتعليق ١٢ على الفص الموسوى). فهو يتجلى فى صور الاعتقاد ويعبد فيها ، أو يحب فيها ، لأن الحب هو أساس العبادة والمطلوب لذاته عند الجميع .

الفصل السادس والعشرون

---

(١) خالد بن سنان .

هو خالد بن سنان بن غيث العبسى من أهل زمن الفترة بين عيسى ومحمد عليهما السلام ، أو ممن عاش قبل زمن عيسى على بعض الأقوال . والمعروف عنه أنه كان يقول بالتوحيد قبل البعثة المحمدية ، ناهجاً منهج الملة الحنفية . وقد عده كثير من المسلمين، ومنهم ابن عربى، من الأنبياء ، استناداً فيما يظهر على مايروى من أن ابنته أو إحدى بنات ذريته جاءت إلى الرسول فقال لها : «مرحباً يا بنت نبى أضاعه قومه». ويقال إنها لما أتت إلى النبي سمعته يقرأ : « قل هو الله أحد » فقالت قد كان أبى يقرأ هذا .

ويظهر أن سبب شهرة خالد بين العرب ما حكوا من أن ناراً عظيمة ظهرت فى بلاد عَبْس فى الجاهلية تعرف بنار الحَرَّتين وهى التى قال فيها الشاعر :

ونار الحرتين لها زفير يصم لهوله الرجل السميع

وكانت تظهر ساطعة بالليل ، فإذا كان النهار ارتفع منها دخان عظيم ، وربما بدر منها عنق فأحرق من مر بها . ففزع العبسيون إلى خالد بن سنان ، وكانوا يقصدونه فى الملمات فأخمدها . قالوا إنه أخذ من كل بطن من بنى عبس رجلا ، وخرج بهم نحو النار ومعه درة حتى انتهى إلى طرفها ، وقد خرج منها عنق كأنه عنق بعير ، فجعل يضرب العنق بدرته ويقول بدا بدا حتى رجع ، وجعل يتبعه والقوم يتبعونه كأنه ثعبان ينحاك فى حجارة الحوة ، حتى انتهى إلى غار فانساب فيه فدخل خالد خلفه فقال ابن عم له يقال له عروة بن شبة: « لا أرى خالداً يخرج إليكم ». ولكنه خرج

سالاً ويداه على رأسه من الألم الذى أصابه من صياح القوم به . فقال لهم « ضيعتمونى وأضعتم قولى وعهدى » لأنه كان عاهدهم ألاّ يصيحوا به وهو فى المغارة . ثم أخبرهم بموته وأمرهم أن يقبروه ويرقبوه أربعين يوما ، فإذا أتى قطيع من الغنم يقدمه حمار أبتر وحاذى قبره ووقف ، نبشوا عليه قبره ، فإنه يقوم ويخبرهم بجلية الأمر بعد الموت عن شهود ورؤية ، فيحصل للخلق كلهم عين اليقين بما أخبرت به الرسل . فلما مات وحدث ما أخبرهم به من قدوم قطيع الغنم ، هَمَّ مؤمنو قومه وأولاده أن ينبشوا عليه ، فأبى أكابرهم وقالوا يكون ذلك عاراً علينا عند العرب ، فيقال فينا أولاد المنبوش ، فحملتهم الحمية الجاهلية على ذلك ، فضيعوا وصيته وأضاعوه (١) .

هذا ما نعرفه من قصة خالد بن سنان نبى العرب قبل الإسـلام ، وقد ذكره ابن عربى فى هـذا الفص ممثلا للنبوة البرزخية ، وهى الإخبار بأحوال الآخرة فى البرزخ . وقد كان هـذا قصد خالد عند ما سأل أهله أن ينبشوا عليه قبره ليخرج إليهم ، فيخبرهم أن أمر الآخرة إنما هو على نحو ما وصف الأنبياء لأقوامهم ، وبذلك يصدق دعوى الأنبياء جميعاً . ولـكنه ضيعه قومه لأنهم لم ينبشوا قبره كما طلب ولم يبلغوه مراده . وليس فى الفص غير هذا يستحق التعليق .

---

(١) راجع شرح القـاشانى على الفصوص ص ٤٢٦ . قارن بلوغ الأرب للألوسى ج ١ ص ١٧٦ و ج ٢ ص ١٦٤ وما بعدها

الفص السابع والعشرون

(١) « الكلمة المحمدية » .

شاع من أوائل عهد الإسلام القول بأزلية محمد عليه السلام ، أو بعبارة أدق بأزلية « النور المحمدى » . وهو قول ظهر بين الشيعة أولا ولم يلبث أهل السنة أن أخذوا به ، واستند الكل فى دعواهم إلى أحاديث يظهر أن أكثرها موضوع . من ذلك أن النبي (ﷺ) قال : « أنا أول الناس فى الخلق » ومنها : « أول ما خلق الله نورى » ، ومنها : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » وغير ذلك من الأحاديث التى استنتجوا منها أنه كان لمحمد عليه السلام وجود قبل وجود الخلق ، وقبل وجوده الزمانى فى صورة النبي المرسل ؛ وأن هذا الوجود قديم غير حادث، وعبروا عنه بالنور المحمدى . وقد أفاضت الشيعة فى وصف هذا النور المحمدى، فقالوا إنه ينتقل فى الزمان من جيل إلى جيل ، وأنه هو الذى ظهر بصورة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وغيرهم من الأنبياء ، ثم ظهر أخيراً بصورة خاتم النبيين محمد عليه السلام . وبهذا أرجعوا جميع الأنبياء من آدم إلى محمد ، وكذلك ورثة محمد إلى أصل واحد . وهو قول نجد له صدى فى الغنوصية المسيحية . يقول الأب كليمنت الإسكندرى: « ليس فى الوجود إلا نبى واحد وهو الإنسان الذى خلقه الله على صورته ، والذى يحل فيه روح القدس، والذى يظهر منذ الأزل فى كل زمان بصورة جديدة . »

نجد لكل هذا الكلام نظيراً فى كتب ابن عربى فيما يسميه الكلمة المحمدية أو الحقيقة المحمدية أو النور المحمدى . فهو لا يقصد بالكلمة المحمدية فى هذا الفص محمداً الرسول ، وإنما يقصد الحقيقة المحمدية التى يعتبرها أكمل مجلى خَلْقِيٍّ ظهر فيه الحق،

بل يعتبره الإنسان الكامل والخليفة الكامل بأخص معانيه . وإذا كان كل واحد من الموجودات مجلى خاصاً لبعض الأسماء الإلهية التى هى أرباب له ، فإن محمداً قد انفرد بأنه مجلى للاسم الجامع لجميع تلك الأسماء ، وهو الاسم الأعظم الذى هو «الله». ولهـذا كانت له مرتبة الجمعية المطلقة، ومرتبة التعين الأول الذى تعينت به الذات الأحدية ، إذ ليس فوقه إلا هـذه الذات المنزّهة فى نفسها عن كل تعين وكل صفة واسم ورسم .

ولهذه الحقيقة المحمدية التى هى أول التعينات ـ وإن شئت فقل أول المخلوقات ـ وظائف أخرى ينسبها إليها ابن عربى . فهى من ناحية صلتها بالعالم مبدأ خلق العالم ، إذ هى النور الذى خلقه الله قبل كل شىء وخلق منه كل شىء . أو هى العقل الإلهى الذى تجلى الحق فيه لنفسه فى حالة الأحدية المطلقة ، فكان هذا التجلى بمثابة أول مرحلة من مراحل التنزّل الإلهى فى صور الوجود . فلما انكشفت له حقيقة ذاته وكمالاتها ، وما فيها من أعيان الممكنات التى لا تحصى ، أحب إظهار كمالاته فى صور تكون له بمثابة المرايا التى يرى فيها نفسه ، فكانت أعيان الممكنات الخارجية تلك المرايا .

ومن ناحية صلة الحقيقة المحمدية بالإنسان، يعتبرها ابن عربى صورة كاملة للإنسان الكامل الذى يجمع فى نفسه جميع حقائق الوجود ، ولذلك يسميها آدم الحقيقى ، والحقيقة الإنسانية . ويعدها من الناحية الصوفية مصدر العلم الباطن ، ومنبعه ، وقطب الأقطاب(١) .

---

(١) راجع تفصيل ذلك فى مقالتى « نظريات الإسلاميين فى الكلمة » مجلة كلية الآداب . جامعة فؤاد سنة ١٩٣٤ ص ٤٣ ـ ٧٥ .

قارن كذلك الفص الشيثى للمؤلف ، وطاسين السراج من كتاب الطواسين للحسين ابن منصور الحلاج .

فى هذا الوصف الإجمالى لما يسميه ابن عربى «الكلمة المحمدية» ، أو الحقيقة المحمدية، عناصر مختلفة مستمدة من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، والفلسفة المسيحية واليهودية، مضافاً إلى ذلك بعض أفكار من مذهب الإسماعيلية الباطنية والقرامطة . مزج جميع تلك العناصر على طريقته الخاصة ، فضيع بذلك معالم الأصول التى أخذ عنها ، وخرج على العالم بنظرية فى طبيعة الحقيقة المحمدية ، لا تقل فى خطرها وأهميتها فى تاريخ الأديان عن النظريات التى وضعها المسيحيون فى طبيعة المسيح ، أو النظريات اليهودية أو الرواقية ، أو اليونانية التى تأثرت بها النظرية المسيحية .

هذا هو ما يقصده ابن عربى بالكلمة المحمدية ، وهى شىء يختلف تمام الاختلاف عن شخصية النبى محمد ﷺ ، بل ليس بينهما من الصلة إلا ما بين الحقيقة المحمدية وأى نبى من الأنبياء أو رسول من الرسل أو ولى من الأولياء . فالكلمة المحمدية إذن شىء ميتافيزيقى محض خارج عن حدود الزمان والمكان . أو قل إن شئت هى الحق ذاته ظاهراً لنفسه فى أول تعين من تعيناته فى صورة العقل الحاوى لكل شىء ، المتجلى فى كل كائن عاقل . وليس هذا الاختصاص لغير الكلمة المحمدية ، ومن هنا كانت فردية الحكمة المحمدية كما يشير إلى ذلك عنوان الفص . وقد وردت تسمية هذه الحكمة بالحكمة الكلية أيضاً فى بعض النسخ ، وليس لها معنى إلا ما ذكرنا .

(٢) « ولهذا بدىء به الأمر وختم » .

يدل كلام المؤلف الآتى بعد ذلك مباشرة على أن المراد بكلمة « الأمر » هنا أمر الرسالة ، لأنه يقول: فكان نبياً وآدم بين الماء والطين ، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين . ولكن الأَوْلى أن نفهم من قوله « كنت نبياً وآدم بين المـــاء والطين » الإشارة إلى أسبقية وجود آدم ، لا من حيث نبوته ، بل من حيث مطلق وجوده . أى أن المراد الإشارة إلى أن الروح المحمدى أول موجود . وبذلك يكون معنى قوله

بدىء به الأمر وختم ، بدىء به أمر الوجود وختم به أمر الرسالة .

هـذا ، وقد شاع بين جمهور الصوفية الاستدلال بالحديث : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » على أزلية محمد (الحقيقة المحمدية) ، ولكن الغزالى يخالفهم فى ذلك قائلا إن المراد من الحديث النص على أن النبى عليه السلام قد قدر له أزلا أن يكون نبياً قبل أن يخلق الله آدم أو أى مخلوق آخر . وتفسير الغزالى لا يبين جهة الاختصاص فى حالة النبى عليه السلام ، لأن كل نبى آخر قد قدر له أزلا أن يكون نبياً قبل خلق آدم .

(٣) « وأول الأفراد الثَّلَاثَةُ ... ... إلى قوله والدليل دليل لنفسه »

أول الأعداد الفردية هو الثلاثة لا الواحد، لأن الواحد عندهم ليس بعدد وإنما هو أصل الأعداد . وما زاد على الثلاثة من الأعداد الفردية فهو متفرع عنها ، كالخمسة المتفرعة عن الثلاثة بإضافة جزئين منها إلا نفسها، والتسعة المتفرعة عن الثلاثة بضربها فى نفسها وهكذا . وعلى أساس هذه الفكرة العددية بنى ابن عربى فكرة ميتافيزيقية موازية لها ، لا فيما يذكره عن «محمد» باعتباره مظهراً للاسم الإلهى « الفرد » ، بل فى كل ما يقوله عن عملية الخلق التى يرجعها إلى الفردية الثلاثة . فأول صورة تعينت فيها الذات الإلهية كانت ثلاثية، لأن التعين كان فى صورة العلم حيث العلم والعالم والمعلوم حقيقة واحدة . وقد كان هـذا التعين الأول تعيناً حُبيًّا أيضاً ، حيث الحب والمحب والمحبوب حقيقة واحدة ، وإلى هذا أشار ابن عربى فى قوله :

تثلث محبوبى وقد كان واحداً ... كما صيروا الأقنام بالذات أقنما(١)

وأول حضرة إلهية ظهر عنها العالم ثلاثية أيضاً ، لأنها حضرة الذات الإلهية المتصفة بجميع الأسماء والصفات ، وهى التى تسمى فى اصطلاح القوم « حقيقة الحقائق » و « البرزخ الجامع » وغير ذلك من الأسماء . وعملية الخلق أيضاً ثلاثية ، لأنها تقتضى

---

(١) ترجمان الأشواق ط . بيروت ١٣١٢ هـ ص ٤٢ . قارن الفتوحات ج ٣ ص ١٧١ .

وجود الذات الإلهية والإرادة وقول كن . قال تعالى : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون »[1] . وهذا يقتضي وجود فردية ثلاثية في الشيء المخلوق لكي يتم خلقه ، لأنه يقتضي شيئية الشيء المخلوق وسماعه أمر التكوين وامتثاله ذلك الأمر .

هكذا ينظر ابن عربي إلى التثليث ، ويعتبره المحور الذى تدور حوله رحى الوجود، والأساس الذى ينبنى عليه الخلق والإنتاج أياً كان نوعه ؛ أى سواء أكان فى العالم المادى أم فى العالم الروحى أم فى عالم المعانى . ولذلك ذكر الدليل المنطقى — وهو القياس — وقال إنه ينتج لأنه ثلاثى التركيب ، فإنه لا بد فيه من ثلاثة حدود هى الحد الأكبر والحد الأصغر والحد الأوسط ، وثلاث قضايا هى المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى والنتيجة . ولما كان الدليل ثلاثى التركيب ، وكانت دلالته على مدلوله ذاتية مباشرةً من غير حاجة إلى شيء آخر خارج عنه ، وهو المراد بقوله : « والدليل دليل لنفسه » ، شَبَّه الحقيقة المحمدية المثلثة الأركان ، من حيث دلالتها على ربها ، بالدليل المنطقى المثلث الأركان ، من حيث دلالته على مدلوله . والحقيقة المحمدية أول دليل على ربها ، لأنها المظهر المعقول الجامع لجميع حقائق الأسماء الإلهية، الظاهرة فى الجنس البشرى ، بل فى العالم أجمع . وإذا كان كل موجود دليلا على ربه من حيث هو مظهر خارجى تتجلى فيه كمالات ربه، فمحمد أول دليل على ربه ، لأنه الصورة الجامعة التى تتجلى فيها كل هذه الكمالات . قال تعالى : « وعلم آدم الأسماء كلها » (البقرة آية ٣٠) : ومعنى علمه الأسماء كلها فى عرف ابن عربى أظهر فيه معانى الأسماء الإلهية كلها . أما محمد (الحقيقة المحمدية) فقد أعطى حقائق تلك الأسماء ، وهى التى يشير إليها ابن عربى بجوامع الكلم . فإذا كان آدم هو الإنسان الظاهر

---

(١) راجع الفص ١٢ ، التعليق الثالث .

المتعين بالوجود الخارجى فى صور أفراده ، فمحمد هو الإنسان الباطن المتعين فى العالم المعقول .

وقد اختلف شراح الفصوص فى تفسير قوله : «والدليل دليل لنفسه» . فيقول القيصرى (ص ٢٩٣) « اللام فى الدليل للعهد ، أى هذا الدليل الذى هو الروح المحمدى هو دليل على نفسه فى الحقيقة ، ليس بينه وبين ربه امتياز إلا بالاعتبار والتعين . فلا غير ليكون الدليل دليلا له» : أى أن الحقيقة المحمدية ليست دليلا على ربها، بل هى دليل على نفسها ، لأنها هى والحق حقيقة واحدة لا فرق بينهما إلا بالاعتبار . ويذهب«بالى»إلى أن اللام فى كلمة «الدليل» للاستغراق لا للعهد ، أى فكل فرد من أفراد الدليل أو نوع من أنواعه دليل على الرب من حيث هو دليل على النفس . وبهذا نفهم معنى الحديث « من عرف نفسه فقد عرف ربه» (بالى ص ٤٢٠-٤٢١). أما «جامى» فيفسرها بقوله «والدليل - أى دليل كان - فإنما هو دليل لنفسه، أى دلالته على مدلوله ذاتية لا يُحتاج فيها إلى ما سواه ، وكذلك دلالته ﷺ ذاتية لا احتياج له فيها إلى غيره بخلاف سائر الموجودات ». وهذا هو التفسير الذى أخذت به . (راجع شرح جامى على الفصوص ج ٢ ص ٣٣٦)

(٤) « ومعرفة الإنسان بنفسه مقدَّمة على معرفته بربه ... إلى قوله فافهم » .

مقدَّمة معناها متقدمة سابقة على معرفته بربه . وقد ذاع بين الصوفية الاستشهاد بما ادعوا أنه حديث نبوى ، وهو قوله عليه السلام « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ، وأكثروا القول فيه والتعليق عليه . أما ابن عربى فيفهم هذا الحديث فهما خاصا يتمشى مع مذهبه فى وحدة الوجود. فليست معرفة الإنسان بنفسه وسيلة لمعرفته بربه من حيث إنه يدرك قدرة الله وعظمته عن طريق إدراكه لنفسه ، وما أودع الله فيها من أسرار الخلق وعجائبه . بل إنه يعرف ربه بمعرفته نفسه ، ويجهل من ربه بمقدار ما يجهل من نفسه ، لأن نفسه هى المظهر الخارجى لربه ، أو هى المرآة التى يتجلى فيها ربه

فيراه ويدركه . والمراد بالرب هنا الحق المتجلي بالأسماء الإلهية في صور أعيان الممكنات، لا الحق من حيث هو في ذاته بعيداً عن كل تعين ، وكل نسبة ، أو إضافة إلى العالم، فإنه من هذه الناحية غني عن العالمين ، منزه عن كل معرفة وإدراك . أما الحق الذي يعرف ويدرك فهو الحق الظاهر ، وليس الحق الظاهر سوى العالم : ونفس الإنسان جزء من العالم بل أكمل جزء فيه . فمن عرف نفسه عرف ربه على هذا المذهب معناه عرف الحق الظاهر في نفسه . ولكن هل يعرف الإنسان نفسه على وجه الحقيقة ؟ إذا كان الجواب بالإيجاب ، قلنا بإمكان معرفة الإنسان ربه ، وإذا كان بالسلب، لاستحالة معرفة حقيقة النفس وكنهها ، قلنا بامتناع معرفة الله . والسبب في أن كل موجود يعرف ربه بمقدار ما يعرف من نفسه ، أن لكل جزء من أجزاء العالم «أصلاً» من الذات الإلهية : هذا الأصل هو ربه ، وهو الاسم الإلهي الخاص الذي يظهر فيه أثره ، فهو يعرف ربه أي يعرف ذلك الأصل في نفسه . وهو يعبد ربه ، أي يعبد ذلك الاسم الإلهي الخاص المتجلي في نفسه . وهو دليل واضح على ربه ، لأنه مجلاه ومظهره .

(٥) « فإنما حُبِّبَ إليه النساء فحن إليهن لأنه من باب حنين الكل إلى جزئه . فأبان بذلك عن الأمر في نفسه من جانب الحق » .

قال عليه السلام: « حُبِّبَ إليَّ من دنياكم ثلاث : النساء والطيب ، وجعلت قرة عيني في الصلاة » . يستغرق شرح هذا الحديث الجزء الأكبر من الفص ، ويتخذ ابن عربي من مسائله الثلاث : أعني حب النبي النساء ، والطيب ، والصلاة ، أساساً لكثير من أمهات المسائل الفلسفية والصوفية التي يعرض لها . وأولى هذه المسائل مسئلة الحب الإلهي .

لا عجب في نظر ابن عربي أن أحب النبي النساء ، لأن المرأة جزء من الرجل ، والأصل يحن إلى فرعه ، والكل يحن إلى جزئه . وليس حب النبي النساء إلا مثالا

جزئياً يوضح مبدأً عاماً يسير عليه الوجود بأسره ، وهو الحب الإلهى الذى هو حنين الحق إلى الخلق . ولكن الفرع يحن إلى أصله أيضاً ، والجزء إلى كله : ومن هنا جاء حنين الخلق إلى الحق ، وإن كان فى الحقيقة حنيناً للحق إلى نفسه فى صورة الخلق المتعين . وسنشرح ذلك فى شيء من التفصيل فيما بعد .

لمسألة الحب الإلهى ناحيتان : ناحية شوق الحق إلى الخلق ، وناحية شوق الخلق إلى الحق . أما شوق الحق إلى الخلق ، فهو شوق الكل إلى أجزائه (والكل والأجزاء مستعملان هنا على سبيل المجاز) . وقد ظهر فى صورتين : الأولى فى حنين الذات الإلهية إلى الظهور على مسرح الوجود الخارجى ، ذلك الحنين الذى كان علة الخلق ، وإليه الإشارة فى الحديث القدسى بقوله تعالى : « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفونى » . والصورة الثانية هى حنين الحق المتجلى فى صور الوجود إلى الرجوع إلى نفسه : أى حنين الكل المتعين بصورة الجزء إلى الرجوع إلى الكل العام . وهذا بعينه حنين الخلق إلى الحق ، لأن المشتاق عين المشتاق إليه فى الحقيقة ، وإن كان غيره بالتعين .

قال تعالى يخاطب داود عليه السلام : « يا داود إنى أشد شوقا إليهم » ، أى إلى المشتاقين إليه . فالخلق يشتاق إلى الحق ويلاقيه بأن يعود الجزء إلى كله . ولكنه « لقاء خاص » كما يقول ابن عربى ، لأنه ليس من قبيل لقاء الشيئين المختلفين ، بل من قبيل الشيء الواحد يلاقى نفسه . وإذا كان شوق الحق إلى الخلق علة ظهور الوجود فى صوره الخارجية ، فإن شوق الخلق إلى الحق علة عودة تلك الصور إلى الوجود الواحد العام . أما أن شوق الحق إلى الخلق أشد من شوقهم إليه ، فذلك لأن الخلق يشتاق إلى الحق من حيثية واحدة : أى من حيث هم صور تحن إلى الرجوع إلى الذات الإلهية المقومة لها . أما الحق فيشتاق إلى الخلق من حيثيتين مختلفتين ، لأنه من حيث إنه متعين بصورة العبد المشتاق ، يشتاق إلى نفسه ؛ ومن حيث إنه

الأصل، يشتاق إلى نفسه فى مرتبة التقييد التى هى مرتبة العبد .

فالحب موجود على الدوام متبادَل بين الحق والخلق . والشوق والحنين واللقاء موجودة على الدوام أيضاً ، لأن الحق دائم الظهور فى صور الخلق ، يدفعه إلى ذلك الحبُّ الكامن فيه نحو ذلك الظهور . والخلق دائم الفناء يدفعه إلى ذلك الحبُّ الكامن فيه نحو التحلل من الصور والرجوع إلى الأصل . هذه هى دائرة الوجود ، أولها حب وفراق ، وآخرها حب وتلاق ، ومحورالدائرة «الحق» ومحيطها مالايحصى عدده من مجالى الوجود : كلٌّ يخرج من المركز ، وكل يرجع إليه .

ولكن للقاء الحق معنى يفهمه كل منا بحسب منزلته واستمداده الروحى . فهو بالنسبة إلى أهل الشهود من المؤمنين لقاء يتحقق فى هذه الدنيا ، لأنهم قوم ماتوا عن إنيّاتهم وتعيناتهم فى هذه الدار ، وتجردوا عن طبائعهم وخلعُوا هيئاتهم النفسانية والطبيعية فأحياهم الله بحياته ، وشاهدوا جمال وجهه الباقى فى كل شىء . وهؤلاء لا يشتاقون إلى اللقاء ، لأنهم متحققون به فى عين القرب من الله ، والشوق لا يكون إلا للمحروم البعيد ، حيث الفراق ودوام الحجاب . ولكنهم يشتاقون إلى دوام اللقاء : أى يشتاقون إلى مشاهدة نور الجمال الحق يطلع فى كل لحظة فى صورة جديدة من صور الوجود ، وهو شوق لا ينتهى ، وظمأ لا ينقع . وإلى هذا المعنى أشار أبو يزيد البسطامى فى البيت الآتى المنسوب إليه :

شربت الحب كأساً بعد كأس فما نفد الشراب وما رويت

أما المحجوبون فهم أبداً مشتاقون إلى لقاء الحق ، وهم لا يصلون إلى بغيتهم إلا بعد ارتفاع حجابهم البدنى، وزوال الغواشى الطبيعية عنهم. وهذا لا يكون إلا بالموت الحقيق : إذ بالموت تنحل الصورة البدنية ويعود الفرع إلى أصله . ولكن الموت موتان : موت طبيعى وهو لجميع الخلق بلا استثناء ، وفيه يلقى العبد ربه برجوع عينه إلى الذات الإلهية الواحدة ، كما يعود النهر إلى البحر الذى خرج منه . وموت أهل

الكشف والوجد وهو الفناء الصوفى،وفيه يلقى العبد ربه بتحققه أنه عينه، ومشاهدته إياه فى جميع مجالى الوجود . ويسمى هذا الموتُ الموتَ الإرادى ، وهو مقام الفناء عند الصوفية ، أى فناء الصوفى عن نفسه وكل مايتصل بها مما يقوم حجاباً بينه وبين ربه.

(٦) «فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه ... إلى قوله فيما كان به الإنسان إنساناً»

يشرح فى هذه الفقرة الطبيعة المزدوجة للإنسان مستنداً إلى قوله تعالى فى خلق آدم : « فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين » (سورة الحجر آية ٢٩ ؛ سورة ص آية ٧٢). فلآدم (الجنس البشرى) جسم طبيعى عنصرى مؤلف من الأركان الأربعة ، أو من الأخلاط على حد قوله ، لأن الأركان لا تصير أعضاء فى البدن إلا بعد أن تتحوّل أخلاطًا . وفى الإنسان أيضاً روح يدبر جسمه ، وهو النفس الإلٰهى الذى نفخه الله فى صورة آدم . فالنَّفَس هنا (المعبر عنه بالنفخ) كناية عن الروح الإلٰهى المنفوخ به فى آدم . ولكن النَّفَس الإلٰهى أو الروح الإلٰهى نورانى، فلما نفخ به فى آدم، تحوّل إلى نار بسبب ما فى الجسم الإنسانى العنصرى من الرطوبة . ولهذا ظهر الروح الإلٰهى فى الإنسان فى صورة النار لا فى صورة النور ، وعنه ظهر فيه الروح الحيوانى الذى من خصائصه الحياة والنمو والحركة والحس الخ . ولكن الروح الإلٰهى له مظهر آخر فى الإنسان وهو النطق ، لأن الإنسان ليس كائناً حيًّا حساساً فحسب ، بل هو كائن ناطق أيضاً .

وخلاصة القول أن حقيقة الإنسان من حيث هو إنسان حقيقة نورية إلٰهية ، ولكن طبيعته نارية من حيث هو جسم قَبِلَ الروح الإلٰهى المنفوخ فيه . والطبيعة الأولى خفية باطنة ، وهذا معنى قوله : «فبطن نَفَسُ الحق فيما كان الإنسان به إنساناً» وأما معنى قوله : « فلو كانت نشأته طبيعية لكان روحه نوراً » ، فالمراد بالنشأة الطبيعية النشأةُ غير العنصرية كنشأة الأفلاك والملائكة . فلو كان جسم آدم من

هذا النوع لكان روحه نوراً لا ناراً[1] .

(٧) « والصورة أعظم مناسبة ، وأجلها ، وأكملها ، فإنها زوج أى شفعت وجود الحق » .

ذكر فى الفص الأول الحكمة فى خلق آدم ، فقال إن الحق سبحانه لما شاء أن يرى عينه فى كون جامع يحصر فى نفسه جميع معانى الوجود ، ويكون مجلًى شاملاً لكل الأسماء الإلهية ، خلق آدم فكان تلك المرآة التى نظر الحق فيها إلى صورته ، والعقلَ الذى أدرك به كمال وجوده . فآدم (الجنس البشرى) هو الخليفة الحق عن الله ، وهو الصورة الإلهية المشار إليها فى الحديث[2] القائل : « خلق الله آدم على صورته » : أعنى على صورة الله . ولصورة أى شىء معنى غير المعنى الذى للشىء نفسه. فإنها فوق كونها تشبه الشىء وتظهر كل ما فيه من كمال أو نقص تؤكد وجوده ، إذ تضيف إلى وجوده الأصلى وجوداً ثانياً . ثم هى من ناحية أخرى تكون لصاحبها بمثابة المرآة التى يرى فيها نفسه ، ورؤية الشىء نَفْسَه فى نفسه ليست كرؤيته نفسه فى شىء يكون له بمثابة المرآة . وكل شىء واحدٌ فى ذاته ، زوج فى صورته، لأن الصورة تشفع وجوده كما أسلفنا . وكذلك شفعت الصورة الإلهية المسماة « آدم » وجود الحق ، وشفعت المرأة التى هى صورة الرجل وجود الرجل وصيرته زوجاً بعد أن كان فرداً .

(٨) « ولما أحب الرجل المرأة طلب الوصلة ... إلى قوله إذ لا يكون إلا ذلك »

شرح فى الفقرة السابقة أن الرجل يحب المرأة لأنها جزء منه كما أحب الله الإنسان لأنه صورته ، وأن الرجل فى حبه المرأة إنما يحب فى الحقيقة ربه لتعلق حبه

---

(١) قارن معنى كلمتى طبيعى وطبيعة فى الفص الرابع: التعليق الثامن ، الفص الخامس عشر ، التعليق الثانى .

(٢) يعتبره الصوفية حديثاً وهو عبارة مشهورة واردة فى التوراة .

بربه لا بأى شيء آخر أياً كان ذلك الشيء . وتكلَّم فى هذه الفقرة عن الوصلة التى فى المحبة وما يصاحبها من عموم الشهوة وفناء الرجل فى المرأة ووجوب الاغتسال بعد ذلك . وقد استعمل فى الفقرتين لغة الرمز والإشارة فتعقدت بذلك عباراته وصعب اقتناص معانيه . ومن الغريب أن أحداً من شراح الفصوص لم يشر إلى هذه الرمزية ولم يحاول صرف الفص عن ظاهره ، مع أنه يكاد يكون من المستحيل فهم النص على ظاهره إلا إذا اتهمنا ابن عربى بمادية شنيعة لا تتفق مع روح مذهبه . والذى أعتقده أنه يستعمل كلمة «المرأة» هنا رمزاً للدلالة على أى موضوع محبوب، و«الشهوة» رمزاً على الرغبة الملحة فى الحصول على المطلوب ، و«وصلة النكاح» رمزاً على الاتحاد الصوفى ، و«الاغتسال» رمزاً على الطهارة الروحية. وإذا كان الحق هو عين كل محب ومحبوب ، وكانت غاية كل محب الاتصال بمحبوبه والفناء فيه والتلذذ بقربه ، لزم أن يكون الحق هو المحبوب على الإطلاق ، والمتلذذ به على الإطلاق ؛ ولزم ألّا يفنى محب إلا فيه ، وألّا تطلب « وصلة النكاح » إلا به . أما أولئك المحجوبون الذين يقولون بوجود الغير والسوى ، فينظرون إلى المرأة وإلى كل ما هو موضع للذة والشهوة ، على أنها مصادر مستقلة للذاتهم . ولهذا أُمر الإنسان بالاغتسال بعد الجماع ، أى أُمر بتطهير نفسه من كل شوائب الغيرية بعد الجماع البدنى ، لتكون نفسه أكثر قبولاً وأعظم استعداداً للجماع الروحى، والتحقق بوحدة المحب والمحبوب، والفناء فى المحبوب الواحد مهما تعددت صوره ومجاليه : ذلك الفناء الذى أشار إليه بعضهم بقوله :

صح عند الناس أنى عاشق غير أن لم يعرفوا عشقى لمن

ومفتاح الرمزية فى هذه الفقرة قول ابن عربى « فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره » : أى أن الحق يأبى أن يُحَبَّ شىء إلا إذا كان هو عينَ ذلك المحبوب ، كما يأبى أن يعبد شىء إلا إذا كان هو عين ذلك المعبود : أى أنه استأثر بالحب والعبادة لنفسه . وكيف لا يستأثر بهما وما سواه شىء ، وما غيره محبوب ولا

معبود على الحقيقة ؟ أما قوله : «إذ لا يكون إلا ذلك» ، فقد يكون معناه إذ لا يكون إلا الحق مصدراً للذة ومنبعاً للحب ، أو إذ لا يكون للإنسان إلا أن يرجع إلى الحق فى كل شىء يحبه ويفنى فيه فيشاهد الحق فى كل محبوب وكل متلذذٍ به .

(٩) « فإذا شاهد الرجل الحق فى المرأة . . . إلى قوله : من حيث هو منفعل خاصة » .

الرجل فاعل والمرأة منفعلة ، إما لأن المرأة مخلوقة من الرجل ، والفرع محل الانفعال والأصل محل الفعل ، أو لأن الأمر كذلك فى حالة الواقعة . والرجل والمرأة صورتان للحق، فلا بد أن يوصف الحق بأنه فاعل ومنفعل أيضاً . فإذا شاهد الرجل الحقَّ فى المرأة من حيث ظهور المرأة عنه ، شاهده فى صورة منفعل ، وإذا شاهده فى نفسه من حيث ظهور المرأة عنــه ، شاهده فى فاعل . وإذا شاهده فى نفسه من غير نظر إلى ظهور المرأة عنــه ، أى شاهده فى نفسه من حيث ظهوره هو عن الحق ، شاهد الحق فى صورة منفعل من غير واسطة . وبذلك يكون المنفعل على نوعين : نوع يظهر عن الحق بلا واسطة ، أو يظهر الله فيــه مباشرة وذلك كالرجل . ونوع يظهر عن الله بواسطة ، أو يظهر الله فيه بواسطة منفعل آخر ، وذلك كالمرأة التى ظهرت عن الحق بواسطة الرجل .

هذه هى الأنواع الثلاثة التى ذكرها لمشاهدة الرجل للحق ، ولـكنه يقول بعــد ذلك إن شهود الرجل للحق فى المرأة أتم وأكمل ، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل . فلا بد أن تـكون هذه المشاهدة فى حال الواقعة كما يفهمها جامى ، لأن المرأة يمكن اعتبارها فى هــذه الحال فاعلة منفعلة من حيث إنها تؤثر فى الرجل وتتأثر به ، وإلا ناقض ما ذكره سابقاً من أن المرأة من حيث ظهورها عن الرجل إنما هى صورة للحق من حيث هو منفعل فقط .

وعلى هــذا فنحن نشاهد الحق فى صورة الفاعل تارة ، وصورة المنفعل تارة ، كما

نشاهده فى صورة الفاعل والمنفعل معاً فى المجلى الواحد . والحقيقة أنه لامجال للتحدث عن الفعل والانفعال إلا فى عالم الكثرة والتعدد ، وهو عالم المحجوبين الذين لايدركون الوحدة الوجودية بين العلل والمعلولات ، فيقولون هـــذا منفعل وذلك فاعل ، ولا يدركون ذوقاً أن الفاعل والمنفعل عين واحدة فرّقت بينهما المراتب . ولكن إذا كان لابد لنا أن نتكلّم بلسان الكثرة الذى هو لسان العقل ـ لا الذوق ـ وإذا كان لابد أن نتحدث عن مشاهدة الحق فى الصور ، وهو « لا يشاهَدُ مجرداً عن المادة أبداً » ، إذ تستحيل مشاهدة ذاته . فيصح أن نقول إن الحق يشاهَدُ فى الوجود بصورة الفاعل وبصورة المنفعل، كما يشاهَدُ بصورة الفاعل المنفعل وهو أكمل مشهد له.

(١٠) « وأعظم الوصلة النكاح وهو نظير التوجّه الإلٰهى على من خلقه على صورته ليخلفه » .

أعظم اتصال جسمانى بين الرجل والمرأة هو النكاح ؛ وفيـه يتوجه الرجل لإيجاد ولد يكون على صورته ويخلفه من بعده . ولذلك شبّه به توجه الله إلى خلق آدم ونفخه فيـه من روحه ليكون على صورته ويخلفه ويرى فيه نفسه . ولكن هـذا التشبيه يصدق أيضًا على توجُّه الحق أزلاً إلى الظهور بمظهر الخلق فى صورة العالم الخارجى . فالإنسان حق وخلق ، والعالم حق وخلق والحق فى كل منهما هو الروح المدبر لصورته ، والخلق هو تلك الصورة التى يدبرها الروح . وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض » : أى من أعلى مراتب الوجود إلى أسفلها ، لأن الأرض أسفل عالم العناصر . فى كل مرتبة من مراتب الوجود يدبر الحقُّ الخلقَ : أو الباطنُ الظاهرَ ، وإن كانت الحقيقة أنه هو الحق الخلق والظاهر الباطن ، لأن التنزلات فى مراتب الوجود ليست إلا تعينات وشئونًا للذات الإلٰهية الواحدة .

ولما فسر النكاح على هـذا النحو ، أى على أنه ازدواج شيئين لإنتاج ثالث ، أو

توجُّه نحو الإنتاج أيًّا كان نوع ذلك التوجه ، ظهرت صلة النكاح بالتثليث الذى ذكره من قبل ، وتبين أن النكاح ليس إلا التثليث معبراً عنه بعبارة أخرى ؛ وأنه ، كالتثليث ، أساس كل خلق وكل إيجاد ؛ وأنه هو المسمى نكاحًا فى عالم الصور العنصرية ، وهمةً فى عالم الأرواح ، وترتيب مقدمات فى عالم المعانى . فالنكاح فى عالم العناصر هو الاتصال بين ذكر وأنثى لإنتاج النسل ، وقد يصدق على اتحاد عنصرين أيًّا كانا لإنتاج عنصر ثالث . والنكاح فى عالم الأرواح هو التوجه الإلٰهى نحوالطبيعة وفتح صور العالم فيها : والنكاح فى عالم المعانى هو الإنتاج العقلى ، أو توليد النتيجة من المقدمات فى القياس المنطقى . كل ذلك فى الفردية الأولى : أى فى أول الأعداد الفردية الذى هو الثلاثة ، فإن التثليث مبدأ الخلق ومبدأ الفيض الوجودى ، كما هو مبدأ الإنتاج فى كل عالم من العوالم . ولكن التثليث فى ذاته عاجز عن الفعل ، وهو لا يفعل إلا إذا وجدت حركة بين عنصرين من عناصره لإنتاج العنصر الثالث ، وهذه الحركة هى التى سماها نكاحًا .

(١١) « وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل . . . نزل المخلوق على الصورة عن درجة من أنشأه على صورته » .

استمر فى تشبيه الصلة بين الحق والخلق بالصلة بين الرجل والمرأة ، لأن كلا منهما مظهر للصلة بين الأصل وفرعه . والمرأة أقل درجة من الرجل . قال تعالى : « وللرجال عليهن درجة » (سورة البقرة آية ٢٢٨) . وكذلك الخلق الظاهر بصورة الحق أقل درجة من الحق فى ذاته . والظاهر أنه لا يريد « بالمخلوق على الصورة » الإنسانَ الذى قال إن الله خلقه على صورته ، بل العالم الأكبر . فبالرغم من أن العالم صورة كاملة يتجلى فيها الحق بجميع كمالاته الأسمائية والصفاتية ، لا يزال فى المرتبة ، لا فى الحقيقة ، دون الحق متميزاً عنه . فإن الحق من حيث ذاته واجب الوجود لذاته غنى عن العالمين ، أى غنى عن كل صلة وكل إضافة إلى الوجود الخارجى ، فى حين

أن العالم الذى هو ظل الحق مفتقر إليه فى وجوده ، وفى كل ما هو ظاهر فيه من صفات . والغنى له الأولوية على الفقير ، كما أن له صفة الفاعلية ، وللمفتقر المفعولية . وقد سبق أن قال: إن المؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفى كل حضرة هو الله ، وإن المؤثَّر فيه بكل وجه ، وعلى كل حال ، وفى كل حضرة هو العالم[1] . وإذا كان لنا أن ننسب إلى العالم صفة الفاعلية استناداً إلى ما ندركه فيه من العلل والمعلولات ، فلا بد من وصف فاعليته بأنها فاعلية ثانوية، تمييزاً لها عن الفاعلية الأولية التى للحق وحده .

(١٢) « فأعطى كلَّ ذى حق حقه كلُّ عارف » .

قد تفهم هذه الجملة بمعنى أن العارف بالله ، الواقف على أسرار حقيقة الوجود ، يعطى كلاً من الحق والخلق حقه ، ويميز بينهما على نحو ما بيناه فى التعليق السابق : أى يميز بين ما له وجوب الوجود والغِنى المطلق عن العالمين ، وما له إمكان الوجود والافتقار المطلق . وقد تفهم بمعنى أن العارف يعطى كل موجود من الموجودات نصيبه من الحق كما يعطيه نصيبه من الخلق ، أى يدرك فى كل موجود أنه حق وخلق معاً : حق من حيث عينه وأصله، وخلق من حيث صورته .

(١٣) « وليست الطبيعة على الحقيقة إلا النَّفَس الرحمانى . . . إلى قوله : سريان آخر » .

سبق أن ذكرنا فى الفص العيسوى أن الطبيعة نسبتها إلى النَّفَس الرحمانى، نسبة الصور النوعية إلى الشىء الظاهرة فيه . وقوله « على الحقيقة » إشارة إلى أن العقل وإن كان يميز بين الشىء وصورته النوعية ، إلا أنها فى الحقيقة عين ذلك الشىء . والنَّفَس الرحمانى (أو الطبيعة) على هذا التفسير ، هو الجوهر الذى تفتحت فيه صور الوجود المادى والروحى : سماه النَّفَس الرحمانى ، من قوله تعالى : « ونفخت

---

(١) راجع الفص الثانى والعشرين ، التعليق الخامس .

فيه من روحى » . والنفخ خروج النَّفَس من النافخ ، فكأنه أخذ ماذكر فى القرآن عن خلق آدم ، رمزاً على خلق العالم بأسره. وسماه «طبيعة» إشارة إلى أنه هو الوجود بالفعل فى العالم المادى والروحى . وقد تفتحت فى الطبيعة صور العالم بواسطة النفخ الإلهى الذى سرى فى الوجود ، فظهرت الأجسام الطبيعية فى العالم المادى ، عنـد ما سرى النفخ فى الجوهر الهيولانى القابل للصور الجسمانية . وكذلك ظهرت الأرواح النورية التى هى المجردات ، بسريان النفخة فى الجواهر الروحانية كلها ، وظهرت الأعراض — التى يظهر أنه يقصد بها الصفات — بسريان النفخة الإلهية فى الطبيعـة العرضية التى هى مظهر التجلى الإلهى . وهو يفرق بين نوعين من السريان : سريان النفخة الإلهية فى عالم الأجسام ، وسريانها فى عالم الأرواح والأعراض ، لأن الأول يعمل فى جوهر هيولانى مادى ، والثانى فى جوهر غير مادى .

(١٤) « ثم إنه عليه السلام غلَّب فى هـذا الخبر التأنيث على التذكير . . . إلى قوله : والعلة مؤنثة » .

فى هـذه الفقرة الطويلة يحاول ابن عربى أن يثبت أهمية التأنيث ومنزلته فى الوجود بطرق مختلفة ، بعضها لفظى وبعضها غير لفظى . وليس دفاعه عن التأنيث فى الحقيقة دفاعاً عن النبى الذى روى عنه حـبه للنساء ، ولا تبريراً لقوله « ثلاث » بدلاً من «ثلاثة» فى الحديث « حبب إلىَّ من دنيا كم ثلاث » ، وإنما هو دفاع عن أفكاره التى أخذ فى شرحها منـذ ابتداء الفص : أعنى المرأة من حيث هى صورة الرجل مشابهة للإنسان الذى هو صورة الحق؛ والمرأة من حيث هى أكمل مجلى للحق؛ والمرأة من حيث هى رمز لكل محبوب الخ الخ . أما ما يذكره فى هذه الفقرة فليس إلا مماحكات لفظية لا طائل تحتها فى ذاتها ، وإن كانت لها دلالتها على المعانى التى أسلفنا ذكرها . وهاك خلاصة ماقال : قال النبى عليه الصلاة والسلام « حبِّب إلىَّ من دنيا كم ثلاث : النساء والطيب وجعلت قرة عينى فى الصلاة » . لم يقل ثلاثة مع أنه

ذكر الطيب وهو مذكر ، ومن عادة العرب تغليب المذكر على المؤنث مهما يكن عدد الذكور. فكان المنتظر أن يقول «ثلاثة» ويغلب المذكر على المؤنث ، فيأتى بتمييز للعدد على عكس المعدود . ولكنه لم يفعل ، بل غلب التأنيث على التذكير لحكمة أرادها. ويرى ابن عربى أن النبي عليه الصلاة والسلام أشار بذلك إلى أهمية التأنيث ، وأنه أصل كل شيء ، والعلة فى وجود كل شيء . ألا ترى أنه مهما كانت وجهة نظرك فى خلق العالم ، فإنك منتهٍ لا محالة إلى لفظ مؤنث يفسر لك أصله وسبب وجوده؟ فإن قلت إن أصل الوجود « الذات الإلٰهية » ، أو أن الظاهر فى الوجود « الصفات الإلهية »، أو أن الذى أظهر الوجود « القدرة الإلهية » ، أو وصفت الله بأنه « علة الوجود » و « حقيقته » وما إلى ذلك، فإنك تستعمل فى كل حالة كلمة مؤنثة . ويشير ابن عربى بمجموعة الألفاظ المؤنثة التى أوردها إلى رأى الأشاعرة القائلين بأن سبب وجود الخلق « القدرة الإلهية » ناظرين إلى القدرة ، وسائر الصفات على أنها أمور مغايرة للذات الإلهية ، وإلى مذهب الحكماء الذين اتبعهم المعتزلة فى قولهم إن الذات عين الصفة ؛ وإلى مذهب من يرى أن الذات الإلهية من حيث هى : أى من غير اعتبار لأية صفة: هى علة وجود العالم . ومهما يكن المذهب الذى تأخذ به فى أصل الوجود وخلقه ، فإن الكلمات التى تعبر بها عن ذلك مؤنثة .

(١٥) « ولما خُلق عبداً بالأصالة لم يرفع رأسه قط إلى السيادة ... ... فأعطاه رتبه الفاعلية فى عالم الأنفاس » .

أى ولما خلق محمد عليه السلام (أو بالأحرى الروح المحمدى) وقف من الحق موقف العبودية المحضة ، أى موقف الانفعال المحض لأنه الصورة الأولى للحق ، والصورة محل الانفعال كما أسلفنا . ولكنه أُعطِىَ القوة على الفعل لما أوجد الله من روحه جميع الأرواح ومظاهرها ، كما جاء فى الحديث الذى يروونه من « أن الله لما خلق العقل قال : أقبل فأقبل ، ثم قال : أدبر فأدبر ، فقال وعزتى وجلالى ! بك آخذ

وبك أعطى وبك أمنع وبك أعاقب الخ ». هكذا يقول القيصرى (شرح الفصوص ص ٣٠٥). ومعناه أن ابن عربى يقصد بالروح المحمدى العقل الذى اعتبره أفلوطين أول الفيوضات التى ظهرت عن « الواحد »، أو شيئاً قريباً من ذلك . ونحن نعلم أن كلاً من الفيوضات الأفلوطينية له ناحيتان : ناحية الانفعال (وهى التى عبر عنها ابن عربى بالعبودية) من حيث صلته بما فوقه الذى فاض عنه ، وناحية الفعل من حيث صلته بما تحته مما فاض عنه . إلا أن ابن عربى لا يدين بمذهب الفيوضات كما يدين أفلوطين ، فإن العقل الأول والنفس الكلية وما إلى ذلك من الفيوضات ليست وجودات مستقلة كل منها عن الآخر وعن الواحد الحق ، لا يلحق آخرها بأولها ولا يتصل به . ولكنه بالرغم من استعمال اصطلاحات أفلوطين ، يفهم هذه الفيوضات ، على أنها مجالى مختلفة للحقيقة الوجودية الواحدة، منظوراً إليها من جهات تختلف كل منها عن الأخرى . فالعقل الأول أو الروح المحمدى هو الحق ذاته متجلياً فى صورة خاصة ، وكذلك النفس الكلية . بل كذلك كل مظهر من مظاهر الوجود. وكل واحد من هذه المجالى أو المظاهر له صفة العبودية: أى صفة الخلق والانفعال ؛ وله أيضاً صفة الربوبيـة ، أى صفة الحق والفعل . أما قوله فأعطاه رتبة الفاعلية فى عالم الأنفاس ، فإما أن يكون المقصود به أنه خلق من روحه جميع الأرواح الأخرى فعبر عن الأرواح بالأنفاس ، أو يكون معناه أن بواسطته خلق جميع الكلمات الوجودية . وعبَّر عن « الكلمات » بالأنفاس لأن الكلمات مظاهر الأنفاس . وقد غلب على ابن عربى استعمال كلمة «الكلمات» مرادفة لكلمة «الموجودات» استناداً إلى قوله تعالى: « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً » (الكهف آية ١٠٩) ، كما غلب عليه تسمية الوجود فى صورته الأولى قبل أن تتفتح فيه أعيان الممكنات ، بالنَّفَس الرحمانى . وكثيراً ما سمى العالم بالعرش

وعبّر عن ظهور الحق في صورة العالم باستواء الرحمن على العرش . وهو لا يقصد بالرحمن إلا معطى الوجود ، ولا بالرحمة إلا الوجود الذى فاض من واهب الوجود على جميع الخلق (١) .

(١٦) « وقد جعل الطّيب تعالى فى هذا الالتحام النكاحى فى براءة عائشة فقال الخبيثات للخبيثين ... والطيّبات للطيّبين » .

ذكر «الطّيب» وهو ثانى الأشياء الثلاثة التى حبّبت إلى النبى ، وفسره بأنه عَرْف الوجود، رائحة التكوين . ولكنه كعادته فى الانتقال من مسألة إلى أخرى لمناسبة لفظية بين المسئلين، ترك « الطّيب » وأخذ يتكلم عن الطيّب الذى هو ضد الخبيث . بل استعمل الكلمتين على سبيل الترادف . قال إن الله ذكر الطّيب (ولا يقصد به إلا مادة ط ى ب) فى قصة عائشة وبراءتها، عند ما أشار إلى الالتحام النكاحى بين الرجل والمرأة . وإن الله هيّأه بحيث يكون بين الطّيّبات والطيّبين والخبيثات والخبيثين . فقوله « جعل الطيب » أى استعمله أو ذكره ، وقوله « فى الالتحام النكاحى » صفة للطيب ، وقوله فى براءة عائشة مفعول ثان لجعل . ولما كان النبى صلى الله عليه وسلم أطيب الطيّبين ، لزم طيب من اختص به فى الالتحام النكاحى ، وانتفاء الخبث عنها بشهادة الله ببراءتها .

والظاهر أنه يعقد صلة بين الطّيّب (الذى هو ضد الخبيث) والطّيب الذى هو الرائحة ، على أساس أن الطّيّب صفة للذات، والذات الطّيّبة لا يصدر عنها إلا الطّيّب من الأقوال . والأقوال أنفاس والأنفاس روائح أو الروائح أنفاس . وهذه صلة بعيدة جداً ، ولكنها تمثل التواء ابن عربى أحياناً فى معالجة المسائل . والحقيقة أنه أراد أن ينتقل من الكلام عن الطّيب إلى الكلام عن الطّيّب من الأشياء والأفعال،

(١) راجع ما ذكرناه فى الرحمة وفى قوله تعالى « ورحمتى وسعت كل شيء » فى الفص السادس عشر ، التعليق الثالث ؛ والفص الحادى والعشرين ، التعليقين الثانى والثالث .

أى الكلام فى مسألة الحسن والقبح ، والخير والشر ، فربط المسألتين بهذا الرباط اللفظى السقيم .

(١٧) « فما حُبِّب إلى رسول الله إلا الطَّيِّب من كل شىء ، وما ثَمَّ إلا هو » .

صرح هنا بأنه يستعمل كلمة الطِّيب مرادفة لكلمة الطَّيِّب لأنه بصدد الكلام عن مسألة الخير والشر ، وما يحمد وما يذم من الأشياء والأفعال . فالذى حُبِّب إلى رسول الله لم يكن طيِّب الروائح ، بل طيِّب الأخلاق والأفعال والأشياء . أما قوله : « وما ثم إلا هو » فإشارة إلى مذهبه فى طبيعة الوجود وأنه خيرٌ على الإطلاق . وخلاصة هذا المذهب أن الوجود من حيث هو، خير لا شر فيه ؛ وحسنٌ لا قبح فيه. وأننا لا نصف الأشياء والأفعال بالشر والقبح والذم وما إلى ذلك من الأوصاف ، إلا لأمر عرضى. وقد حصر هذه الأمور العرضية فى خمسة هى: أن يكون الوصف بالشر أو القبح أو الذم من قبيل العرف والاصطلاح ، أو يكون لمخالفة الموصوف بهذه الصفات للطبع ، أو لعدم موافقته للغرض ، أو الشرع ، أو لقصوره عن درجة كمال مطلوب .

فالأشياء فى ذاتها لا توصف بهذه الأوصاف ، وإنما تلحق بها لأمور عارضة ، خارجة عن ذاتها . كالثوم الذى ذكره: فإنه فى ذاته لا يوصف بأنه مكروه أو مذموم، وإنما يكرهه ويذمه من يتأذى برائحته .

فحُبِّب إلى الرسول الطِّيب : أى الطَّيِّب من كل شىء ، ولكن ما ثم فى الوجود إلا الطَّيِّب ، أى ما ثم فى الوجود إلا الخير : لأن الوجود نَفَسُ الرحمن الذى هو الخير فى ذاته ، ولأن الخير مرادف للوجود ، والشر مرادف للعدم ؛ فيلزم أن كل ما هو متحقق بالوجود خيرٌ .

(١٨) « وهل يتصوَّر أن يوجد فى العالم مزاج لا يجد إلا الطيب . . . فإنَّا ما وجدناه فى الأصل الذى ظهر العالم منه وهو الحق » .

ذكرنا فى التعليق السابق رأيه فى أن الوجود بأسره خيرٌ فى ذاته : فإن حكم على شىء فيه بأنه شر ، فذاك من قبيل العرض الصرف . وذكرنا أن المستويات التى يحكم على الأشياء بأنها شر بالقياس إليها ، هى العرف والطبع والغرض والشرع ودرجة من الكمال مطلوبة . وكل هذه أمور متغلغلة فى العالم ، فى نظامه الطبيعى والاجتماعى. فلا عجب إذن ألا يوجد موجود لا يعرف إلا الخير ، ولا يجد إلا الطَّيِّب فى كل شىء لأنه لا محالة واجد شيئاً لا يلائم طبعه أو غرضه ، أو لا يتفق مع عرفه أو شرعه . بل إن الأصل الذى ظهر عنه العالم ـ وهو الحق ـ يعرف الخير كما يعرف الشر، ويدرك الطَّيِّب كما يدرك الخبيث . فليست طبيعته قاصرة على إدراك الخير وحده ، ولا على اعتبار الوجود بأسره خيراً لا شر فيه . يدل على ذلك أنه وصف نفسه بأنه يحب ويكره ويعذِّب ويثيب : أى يفرق بين الطَّيب والخبيث ، إذ ليس الطَّيب إلا ما يحب وليس الخبيث إلا ما يكره . وقد يبدو لأول وهلة أن هناك تعارضاً بين هذا القول وبين ماذكرناه فى التعليق السابق ، من أن الوجود فى ذاته خيرٌ محض فى نظر الحق. والواقع أنه لا تعارض بينهما ، لأن الحق الذى يحب ويكره، ويعذب ويثيب، هو الحق من حيث صلته بالعالم ، لا الحق من حيث هو فى ذاته ، فإنه من هذه الحيثية الأخيرة خيرٌ محض ، لا يرى فى الوجود إلا خيراً . أما من الحيثية الأولى فقد ظهر برحمته فى كل شىء ، لا فرق فى ذلك بين الخبيث والطَّيِّب ، وهما معنيان يدركهما العباد فى الوجود فيخاطبهم الحق بهما حسب إدراكهم . والعالم على صورة الحق ، فلا بد له من أن يحب ويكره كذلك : أى يدرك الخير والشر . أما من يدعى من الناس أنه لا يدرك إلا الخير ، فذلك لأنه شغل بالخير عما عداه ، فظن أنه لا يوجد فى الوجود إلا هو .

(١٩) « وأما الثالث الذى به كملت الفردية فالصلاة . . . إلى قوله : فى الفتوحات المكية » .

لعل من الغريب أن يتكلم فى الصلاة رجل يقول بوحدة الوجود ، أو أن يتكلم فى أى نوع آخر من أنواع العبادة تتمثل فيه الصلة بين العبد وربه. ولكن ذلك ليس بغريب على ابن عربى الذى لم يفقد عاطفته الدينية ، على الرغم من قوله الصريح بوحدة الحق والخلق ، والرب والعبد ، وإن كان يكيف العبادة تكييفاً آخر يخرج بها عن مألوف معناها ، وينتهى بها إلى حال عميق من أحوال الاتصال الصوفى بالله. وفيما يذكره عن الصلاة فى هــــذا الفص مثال رائع لإظهار العاطفة الدينية التى لم تتمكن وحدة الوجود من إطفاء جذوتها فى قلب ذلك الرجل ، ولكيفية فهمه العبادة فهما صوفياً .

أخص جزء من الصلاة فى نظره ذكر الله ، بل ذكر الله على نحو خاص : أى المناجاة بين الحق وبين العبد الذى هو مجلاه ومظهره . قال تعالى : « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر » (العنكبوت آية ٤٥) . يقول ابن عربى: ولذكر الله أكبر، أى أكبر ما فى الصلاة باعتباره جزءاً منها . ولكن الذكر فى الصلاة ليس قاصراً على ذكر العبد لربه، بل يشمل ذكر الله للعبد أيضاً ، وذلك بإجابته سؤال العبد . وقد ذكر هذا المعنى فيما بعد بقوله: « ولذكر الله أكبر يعنى فيها (أى فى الصلاة) أى الذكر الذى يكون من الله لعبده حين يجيبه فى سؤاله » . يأخذ بعد ذلك فى شرح هذه المناجاة بين العبد وربه وهى لا تعدو التأمل فى صفات الحق والخلق، وإعطاء كل منهما حقه : فإن للرب صفات يختلف بها عن العبد ، وللعبد صفات تميز بينه وبين الرب. ولذا قسم «فاتحة الكتاب» التى يعدها أعظم جزء من أجزاء الصلاة إلى ثلاثة أقسام : الأول خاص بالله ، والثالث خاص بالعبد ، والثانى مشترك بينهما . وفسر هــذه السورة على أنها مناجاة بين المحب والمحبوب ، أولها مجالسة وحديث مع الحق ، ووسطها تخيل له فى قبلة المصلى ، وآخرها شهود ورؤية للحق فى عين قلب

عبده ، وسماعه صوت الحق يدوى فى كل مكان ، واستيلاء المحبوب على قلب المحب بحيث لا يرى ولا يسمع غيره كما يقول بعضهم :

إذا ما تجلى لى فكلى نواظر　　وإن هو ناجانى فكلى مسامع

فالقسم الأول من «الفاتحة» مجموعة صفات خاصة ، يتصف بها الحق وحده : أى الحق من حيث هو معبود ، لا من حيث هو فى ذاته . فهو الله ، الرحمن الرحيم ، رب العالمين ، مالك يوم الدين . والعبد إذ يقرؤها يذكر اسم الله ويحمده ، ويثنى عليه ويمجده ، ويفوض الأمر إليه ، ويعترف بافتقاره إليه . والقسم الثانى قوله : «إياك نعبد. وإياك نستعين » . يقول ابن عربى إن الله يقول عند سماع هذه الآية من العبد «هذه بينى وبين عبدى » أى مشتركة بينى وبين عبدى ، إذ العبادة مشاركة واتصال بين العابد والمعبود : لأنها ليست فعلاً من جانب واحد ، بل هى حال ، بالمعنى الصوفى ، يتحقق فيها العابد بوحدته الذاتية بمعبوده ، فيكون فيها العابد معبوداً والمعبود عابداً . ولعل هذه الحال هى التى أشار إليها ابن عربى فى قوله :

فيحمدنى وأحمده　　ويعبدنى وأعبده (١)

والقسم الثالث هو من قوله تعالى: « إهدنا الصراط المستقيم» إلى آخر السورة . وهو يعبر عن صفة العبودية المحضة الخاصة بالعبد ، أى افتقاره إلى الهداية إلى الصراط المستقيم . وإذا فسرنا الصراط المستقيم كما فسره فى فص هود وغيره بأنه صراط الوجود الذى يسير عليه كل شىء ، ظهر معنى العبودية والافتقار ، لا فى الإنسان وحده ، بل فى الخلق أجمع . إذ الخلق من حيث إن له صفة الإمكان مفتقر إلى الحق الذى يمنحه الوجود ، فكأنه يتوجه إليه على الدوام ، ويسأله بلسان حال افتقاره أن يمنحه الوجود ويهديه إلى صراطه .

---

(١) راجع الفص الخامس .

فإذا انتهت هذه المناجاة وصدق فيها العبد وكان حاضر القلب مع ربه ، رآه: أي تجلى له في قلبه . فإن من لم يظفر برؤيته في عين بصيرته يحاول أن يتمثله في قبلته عند مناجاته . قال عليه السلام : « اعبد الله كأنك تراه » . ومن لم يظفر برؤية الحق في صلاته لم يبلغ الغاية منها ، ولا كانت له قرة العين التي أشار إليها النبي في حديثه : « وجعلت قرة عيني في الصلاة » . ومن لم يحضر في الصلاة مع ربه ، فليس بمصلٍّ أصلاً . فأكمل أنواع الصلاة ما كان فيها حضور للعبد مع ربه ، وحصلت له فيها الرؤية والسمع ، فكان صاحبها ممن « ألقى السمع وهو شهيد » . وإذا وصل العبد إلى هـذا المقام غاب عن نفسه ، وعن كل ما سوى الله ، وذلك هو الفناء الصوفي . وإلى هـذا المعنى أشار بقوله : « وما ثم عبادة تمنع من التصرف في غيرها سوى الصلاة » . وهو أيضاً المقام الذي لا تصدر فيه عن العبد فاحشة : أي ما يسمى فاحشة ، لأن العبد في مقام لا يخاطب فيه بالتكاليف التي تفرق بين الطاعة والمعصية ؛ إذ يتحقق العابد في هذا المقام بأن الأفعال كلها لله وأنه ليس له من الأمر شيء ، بل ليس له من الوجود حظ . وهذا هو تأويل أصحاب وحدة الوجود لقوله تعالى : « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » (العنكبوت آية ٤٥) .

(٢٠) « وليس إلا مشاهدة المحبوب التي تقر بها عين المحب : من الاستقرار الخ » .

قرت العين تَقَرّ بالفتح والكسر قُرة وقروراً بردت وانقطع بكاؤها ، أو رأت ما كانت متشوقة إليه ، وقر بالمكان يَقِر بالفتح والكسر أيضاً قراراً وقروراً وتقرّة ثبت وسكن به كاستقر . وقولهم كذا من الأشياء قرة العين مراعى فيه المعنى الأول دون الثاني . ولكن ابن عربي فسر كلمة «قرة» الواردة في الحديث : « وجعلت قرة عيني في الصلاة » بالمعنى الثاني أي من الاستقرار ، فأصبح معنى الحديث : وجعلت عيني مستقرة في الصلاة لا تتحول عن المحبوب الذي أشاهده فيها ولا ترى غيره لانتفاء وجود ذلك الغير . وقوله : « فلا تنظر معه إلى شيء غيره في شيء ، وفي غير شيء » .

معناه فلا ترى العين غيره فى أى وجود آخر ، متعيناً كان ذلك الوجود (وهو ما يسميه شيئاً) أو غير متمين (غير شىء) .

(٢١) « ثم إن مسمى الصلاة له قسمة أخرى . . . إلى قوله : هو التأخر عن السابق فى الحلبة » .

يريد بذلك أن كلة «الصلاة» تقال بالإشتراك على أكثر من معنى واحد كـكلمة « العين » التى تطلق على العين المبصرة ، وعين الماء والذهب ، وغير ذلك . وقد ذكر أحد معانى الصلاة فى الفقرات السابقة ، ويريد الآن شرح معنى آخر (وهو الذى يسميه قسمة أخرى) هو صلاة الله على العبد . فإن الله تعالى أخبرنا أنه يصلى علينا فى قوله : « هو الذى يصلى عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور » (الأحزاب آية ٤٣) . وهنا يتلاعب ابن عربى بالألفاظ مرة أخرى ، فيستعمل كلة « المصلى » بمعنى المتأخر عن السابق، كما تصف الجواد المتأخر فى السباق بأنه المصلى ، وتصف الأول الفائز بأنه المجلى . فيقول إن الله يصلى عليكم (على الخلق) أى يتجلى لـكم باسمه الآخر، فيتأخر وجوده من حيث هو إله مخلوق فى اعتقاد العبد عن وجود العبد نفسه . فالحق المصلى علينا هو الحق المتأخر فى الوجود ، أى الإله المعتقد فيه الذى يتجلى فى قلوب العباد فيما لا يتناهى من الصور بحسب استعداداتهم . فإذ صلّينا نحن كان لنا الاسم « الآخر » ، أى فإذا نظرنا إلى الحق اعتبرنا وجودنا متأخراً عن وجوده ، واتصفنا بالاسم الآخر الذى وصفناه به فى الاعتبار الأول . ويلاحظ هنا أيضاً أنه يستعمل كلة «المجلى» القابلة للمصلى بمعنى المتجلى ، أى الظاهر؛ فيزيد الأمر تعقيداً . ولـكن خلاصة كلامه أننا إذا نظرنا إلى أنفسنا أولا ، وإلى الحق ثانياً ، أتى الحق متأخراً فى الوجود عن وجودنا ، لأنه يأتى لنا فى صور اعتقاداتنا ، فننظر إليـه فى مرآة نفوسنا . وهـذا معنى كونه مصلياً ، ومعنى تجليه لنا بالاسم الآخر . ولـكنا إذا نظرنا إليـه أولا ، وإلى أنفسنا ثانيًا ، كانت نظرتنا إليـه من حيث هو

ذات واحدة مطلقة ، متجلية فى كل صورة من صور الوجود – وهذا هو الإله الحقيق . والأول الإله المخلوق فى الاعتقاد . فى هذه الحالة نكون نحن المصلين أى المتأخرين فى الوجود ، ويحق لنا الاتصاف بالاسم الآخر .

(٢٢) « وقوله : « كل قد علم صلاته وتسبيحه » أى رتبته فى التأخر » .

ذكرنا فى التعليق السابق ما يقصده من تأخر العبد فى الصلاة . ولما أراد أن يجد لأفكاره مستنداً من القرآن ذكر الآية : « كل قد علم صلاته وتسبيحه » (سورة النور آية ٤١) . أما الصلاة فقد عرفنا رأيه فيها ، وأما التسبيح فيقصد به تنزيه الحق عن صفات الخلق . ولكن لما كان الحق المنزه هو الحق المخلوق فى الاعتقاد ، وكان تنزيهه متوقفاً على درجة استعداد كل فرد ؛ لأن كل فرد يسبح الحق وينزهه بمقتضى الصورة الخاصة التى تجلى له فيها فى قلبه ، اختلفت درجات التنزيه اختلافاً بيناً باختلاف أصحاب المعتقدات واختلاف صور الاعتقاد . ولهذا يذم بعضهم بعضاً ، وينكر بعضهم إله بعض . ولو عرفوا أن الحق المخلوق فى الاعتقاد يتلون بلون المعتقد كما يتلون الماء بلون إنائه ، وهو ما أشار إليه الجنيد عند ما سئل عن المعرفة بالله . لو عرفوا ذلك لأقروا جميع صور الاعتقاد من حيث إنها صور للواحد الحق المتجلى فيها جميعاً . قال ابن عربى يشير إلى هذا المعنى :

عقد الخلائق فى الإله عقائداً   وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه

وإذا كان الأمر كذلك : أى إذا كان كل فرد ينزه إله معتقده ويسبحه ، وإله الاعتقاد من صنع المعتقد كما ذكرنا ؛ وإذا كان الثناء على الصنعة ثناء فى الحقيقة على الصانع : أقول إذا كان كل هذا ، لزم أن يكون تسبيح العبد لربه تسبيحاً لنفسه. وإلى هذا أشار فيما بعد بقوله : « وثم مرتبة يعود الضمير على العبد المسبح فيها فى قوله : « وإن من شىء إلا يسبح بحمده » أى بحمد ذلك الشىء . هذه جرأة غريبة فى فهم القرآن ، ولكنها نتيجة منطقية لمذهب رجل يقول بوحدة الوجود . إن الحق

الذي ينزّه ويشبَّه، ويوصف بكيت وكيت من الصفات، ويُعلَم ويُجْهَل، ويعرف وينكر، ليس هو الحق في ذاته ، وإنما هو حقيقة معقولة حققها كل منا في نفسه ، بحسب استعداده ، وبحسب تكوينه العقلي والروحي . أما الحق في ذاته فيتعالى عن كل تنزيه وتشبيه ووصف ومعرفة .

ويختم ابن عربي هذا الفص، كما يختم كتابه كله، بهذه العبارة القصيرة التي تلخص هذه المسألة ، بل تلخص مذهبه بأكمله وهي : « فإن إله المتقدات تأخذه الحدود (أي يمكن حده وتعريفه وتصوره ومعرفته) . وهو الإله الذي في قلب عبده ، فإن الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه » .

فهرس التعليقات

فهرس الأعلام والأماكن والكتب الواردة فى الجزأين

(ب)

(ت)

فهرس الموضوعات والمصطلحات الواردة فى الجزأين

(ا)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(ز)

(س)

(هـ)

(و)

تنبيه هام

تشير الأرقام الواردة عن يمين وشمال صفحات النصوص إلى الفقرات التى وضعت عليهـا التعليقات ، ولها فى قسم التعليقات ما يقابلها . أما الأرقام الواردة فى صلب المتن فتشير إلى صفحات المخطوط رقم ا الذى اتخذ أساساً فى نشر الـكتاب .

تصويب الأخطاء الواقعة فى الفصوص

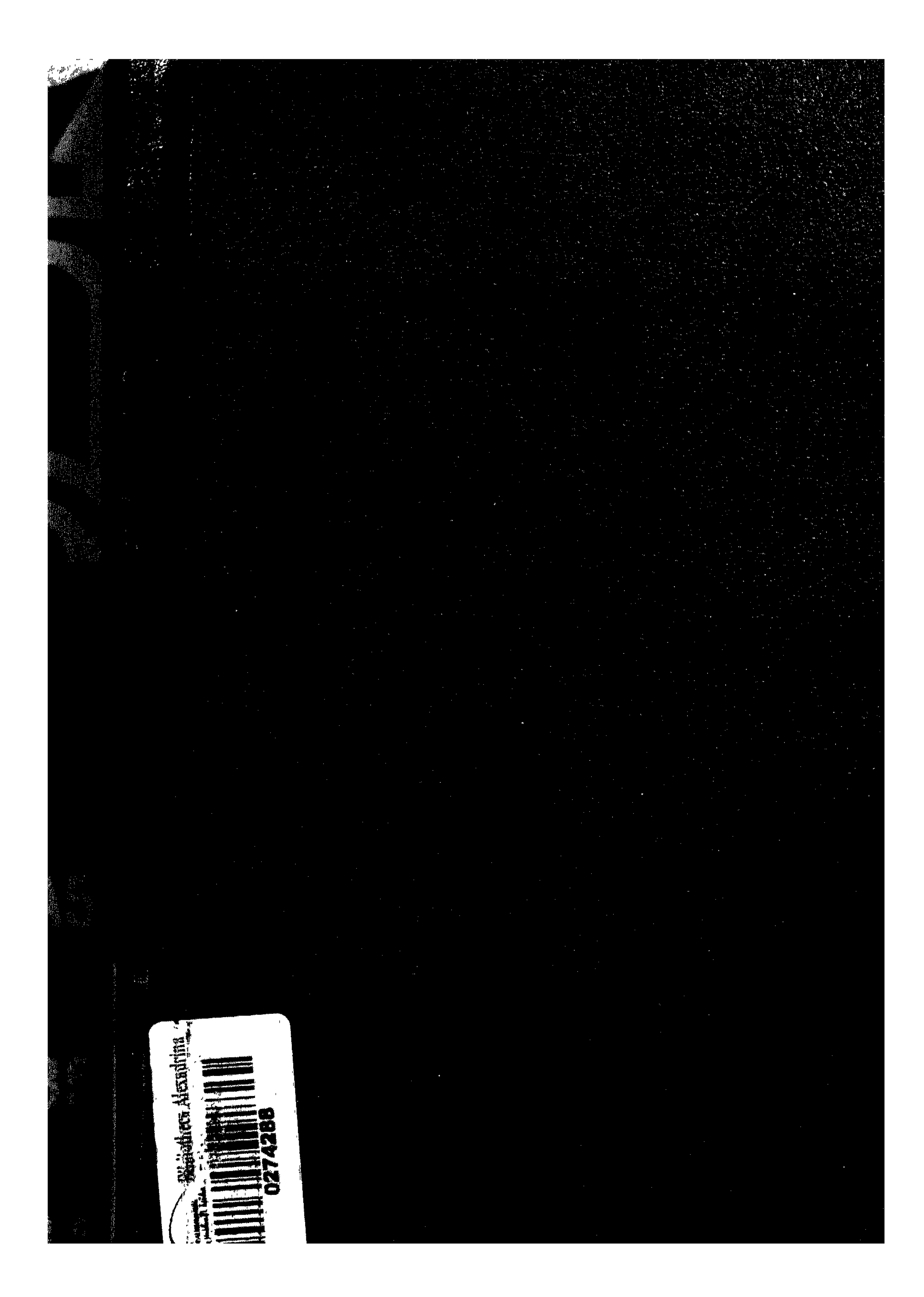
الصفحة	السطر	الخطأ	صوابه
٦	٦	خمسة	خمسا
٦	٤ من أسفل	الفتوحات الملكية	الفتوحات المكية
٧	١٠	المتوصيه	التنوصية
١٢	٩	ويؤله	ويؤوله
١٦	٣ من أسفل	غموص	غموض
٥٠	رقم ٨ فى الهامش (على اليمين)		يوضع بإزاء السطر الأخير
٥٤	رقم ١١ فى الهامش (على اليمين)		يوضع بإزاء السطر الثالث
٥٨	رقم ١ فى الهامش (على اليمين)		يوضع بإزاء اسم الفص
٥٨	رقم ٢ فى الهامش (على اليمين)		يوضع بإزاء س ٣ من أسفل
٦٠	رقم ٣ فى الهامش (على اليمين)		يوضع بإزاء س ١٠ بدلا من س ٩
٦٢	رقم ٥ فى الهامش (على اليمين)		يوضع بإزاء س ٥ بدلا من س ٤
٦٢	رقم ٦ فى الهامش: ساقط		يوضع بإزاء س ٤ من أسفل (على اليمين)
٦٤	رقم ٧		يوضع بإزاء س ٩ بدلا من س ٨
٩٥	رقم ٢		يوضع بإزاء س ٦ بدلا من س ٥
١٢٧	س ٦ من أسفل	أرذلُ	أرذلِ
١٢٧	س ٣ من أسفل	انْ	أنّ
١٢٨	س ٧	أكْثَرُهُم	أكثَرَهم
١٥٦	س ٧	انفا	آنفا
١٨٤	س ١١	تَرَدُّ	تُرَدُّ
١٨٨	س ٣	تلك	تك
٢٠٠	س ٩	ذاته كثير	ذاته، كثير

تصويب الأخطاء الواقعة فى التعليقات

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٣	٩	المصور	الصور
٤٦	١٣	ابن العربى	ابن عربى
٤٨	٢	هنا فلك الشمس	هو فلك الشمس
٥٠	٥	أوهى مجالى	أو هى مجالى
٧٦	١٤	يتجلى ببعض	يتجلى فى بعض
٧٧	٤ ـ ٥	فإذا جاء فى هذه	فإذا جاءت هذه
٧٧	١٠	تللد	تلك
١١٢	٥	ومع هذا	مع هذا
١٤٠	١٣	بمنطقة	بمنطقه
١٥٨	٥ من أسفل	الاعنقادات	الاعتقادات
١٧٣	٣ من أسفل	دلالة على الحق	دلالته على الحق
١٨٠	٥ من أسفل	اللذين	اللذان
٢٠٧	٧ من أسفل	جزئباته	جزئياته
٢٢٧	٢ من أسفل	عن حيث	من حيث
٢٤٤	٢ من أسفل	ومما يزبد	ومما يزيد
٢٥٩	٢	« رسل الله »	« رسل الله الله »
٢٦٣	٣	هو العالم	هو الحق
٢٧١	٥ـ٦ من أسفل	وأبعد عن الشك الملة والحيرة	وأبعد عن الشك والحيرة
٢٧١	٣ـ٤ من أسفل	يحكم على أنها	يحكم على الملة أنها
٢٧٤	٨	وينكشف ما انكشف	وينكشف له ما انكشف
٢٨٤	٣	الدين	الدين
٢٨٥	٣ من أسفل	بوضح	يوضح
٢٨٩	١٣	اعتقدت	شهدت
٢٩٠	٨	أرواح موسى	روح موسى
٢٩٩	٧	ببحر	إلى بحر






Bibliotheca Alexandrina
0274288